

سلسلة الكتاب الجامعي 2010

7

مدخل إلى

الفلسفة العربية الإسلامية

د. محمد عبد القوي مقبل

أستاذ الفلسفة المشارك

كلية التربية - عدن، جامعة عدن



2010



مدخل إلى

الفلسفة العربية الإسلامية

د. محمد عبد القوي مقبل

أستاذ الفلسفة المشارك/كلية التربية. عدن

جامعة عدن

2010

بسم الله الرحمن الرحيم

إصدارات جامعة عدن

WWW. Adenuniversity.edu.ye
E-mail: adenuniversity@y.net.ye

رقم الايداع في المكتبة الوطنية – عدن 739 لعام 2010م

دار جامعة عدن للطباعة والنشر. الطبعة الأولى 2010م

National Library Aden, No. 739/2010

Aden University Printing and Publishing House, 1st Edition, 2010.



الجمهورية اليمنية . عدن . مدينة الشعب . ص . ب . 11016 ☏ 360087 – 360135
فاكس: 360701 (2 967+) Fax (+9672) 360701 E-mail: unipress@y.net.ye
R. O. YEMEN. ADEN. MADINAT AL – SHAAB P . O . BOX 11016 ☏ 360087-360135

تصدير

هذا الكتاب "مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية" مخصص لطلاب الفلسفة والدراسات الإسلامية، ولأن طلاب الدراسات الإسلامية يدرسون الفلسفة العربية الإسلامية من دون الفلسفات السابقة لها، وخصوصاً الفلسفة اليونانية، فقد أفردنا في الباب الأول من هذا الكتاب تمهيد عام يحتوي على فصل مقدمة لدراسة الفلسفة العربية الإسلامية، ضمناه معنى الفلسفة وموضوعها ومباحثها ووظائفها وفائدتها وتسمية الفلسفة (موضوع الدراسة)، والحقول أو الاتجاهات التي تشملها والعلاقات القائمة بينها.

وتعرضنا في الباب الثاني لمصادر هذه الفلسفة (الفلسفة الشرقية والفلسفة اليونانية)، وأفردنا في هذا الباب فصلاً خاصاً تناولنا فيه خصائص الفلسفة العربية الإسلامية من خلال عقد مقارنة بين خصائصها وخصائص الفلسفة اليونانية، لكي نتمكن من فهم أوجه الشبه والاختلاف بينهما، لأن تأثر الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية لا يخفي ملامحها الخاصة لاسيما أن الظروف التي عاش فيها فلاسفة العرب والمسلمين مختلفة عن الظروف التي عاش فيها فلاسفة اليونان؛ فقد ظهر أن بعض فلاسفة العرب والمسلمين ارتشفوا من رحيق الفلسفة اليونانية كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وقلدوا أفلاطون وأرسطو وأفلوطين مع تحوير فلسفتهم بما يتلاءم والتعاليم الإسلامية، وابتعد من جانب آخر بعض فلاسفة العرب والمسلمين عن أصول تلك الفلسفة كالغزالي وابن خلدون. وأبرزنا دور

الإسلام والحضارة العربية الإسلامية كمؤثرات داخلية في تحديد خصائص ومضمون هذه الفلسفة.

وتناولنا في الباب الثالث فلاسفة الإسلام في المشرق: الكندي، والفارابي، وابن سينا وإخوان الصفاء، كما تناولنا في الباب الرابع فلاسفة الإسلام في المغرب: ابن رشد وابن خلدون. وأظهرنا من خلال هذين البابين بفصولهما الستة الدور المميز لأعلام الفلسفة العربية الإسلامية مشرقاً ومغرباً في بناء منظومة الفلسفة العربية الإسلامية ومجال إبداع كل منهم في تلك المنظومة، وتوضيح النظريات الفلسفية الوافدة إليها التي اكتسبت بعداً عربياً إسلامياً فيما بعد، كنظرية الفيض الأفلاطونية وغيرها، وإظهار الصيغة التي تشكلت بها المفاهيم الفلسفية الأولى في الفلسفة العربية الإسلامية كمفاهيم الحدوث، القدم، الخلق والإبداع، وغيرها من المفاهيم الفلسفية الواردة في سياق هذا الكتاب.

آمل أن يحقق هذا الكتاب الفائدة لطلاب الفلسفة والدراسات الإسلامية، وأن يكون قد تم تقديمه بصورة مبسطة ومحببة إلى نفوسهم.

المؤلف

الباب الأول

تمهيد عام





al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الأول

مقدمة عامة لدراسة الفلسفة العربية الإسلامية

1 - الفلسفة لغة واصطلاحاً:

أ- الفلسفة لغة:

كلمة فلسفة ذات أصل يوناني (حب الحكمة)، فهي مركبة من الكلمتين اليونانيتين (فيلو Philo) بمعنى حب و (سوفيا Sophia) بمعنى حكمة. وكلمة حكمة في اللغة العربية تؤشر إلى الرأي الصائب والقدرة على التصرف إزاء الأمور المعقدة والمشكلات الغامضة.

ب- الفلسفة اصطلاحا:

تطلق كلمة فلسفة على ذلك الفكر الذي يبحث عن الحقيقة في معرفة الكون والحياة والإنسان والمصائر. وقد كان بعض اليونانيين يعُد نفسه حكيماً أي فيلسوفا لأنه كان يهتم بمعرفة تلك الأمور.

وتختلف الروايات التاريخية في تعيين أول من استخدم مصطلح الفلسفة، فمن المؤرخين من يرى أن فيثاغورس (حوالي 570- 500 ق.م) هو أول من استعمل اللفظ. ويرى آخرون أن هيرودتس (ت 425 ق.م) هو أول من استعمل الفعل: يتفلسف. فالتفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة المنزهة عن الغرض.

وفي اللغة العربية، نجد أن كلمة (فلسفة) قد دخلت قاموسها في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) عندما ازدهرت حركة الترجمة حيث ترجمت أمهات الكتب في شتى المجالات من اللغات الأخرى ومنها اليونانية، إلى اللغة العربية.

2- ظهور الفلسفة:

لم تظهر الفلسفة مع ظهور المجتمع البشري، إذ كانت حياة الناس في المجتمع القديم حياة بدائية من حيث (أدوات العمل)، وانعكس ذلك الأمر على وعي الإنسان. وكانت سمات ذلك بارزة فيما يأتي:

1- العجز عن تكوين المفاهيم العامة.
2- انعدام القدرة على تمييز الجوهري من الثانوي.
3- غلبة العاطفة على العقل.

وفي مجرى نشاط الناس العملي تحسنت أدوات العمل تدريجياً، وتكدست الخبرة، ونمت المعارف بأن أصبحت المطرقة والفأس التي صارت تصنع من المعدن بدلاً من الحجر أخف وأمتن، وغدا بإمكان الإنسان مداواة الكثير من الأمراض فامتلك ناصية النار واخترع العجلة، ودجن الحيوانات وتعلم الزراعة، وبالاتفاق مع ذلك تغيرت تصورات الإنسان عن العالم.

وهكذا أدى النهوض العارم للإنتاج ونمو الثروة العامة إلى أن قسماً من أعضاء المجتمع كف عن العمل وانفصل العمل الذهني عن العمل العضلي، فظهرت الفلسفة.

3- موضوع الفلسفة :

اختلف موضوع الفلسفة من عصر إلى عصر، بل ومن فيلسوف إلى فيلسوف آخر. فاهتمامات الفلاسفة في العصر اليوناني تختلف عنها في العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي، واهتمامات الفلاسفة في العصر الحديث تختلف عما كانت عليه في العصرين القديم والوسيط، وهكذا حتى يومنا هذا. ففي بداية الأمر اشتغل الفلاسفة الأول، بالمشكلات التي كان الدين قد طرحها: مشكلات أصل العالم والإنسان ومغزى الحياة ورسالة الإنسان. وكانت "الفلسفة الطبيعية" الأساس الأول للمعرفة الإنسانية.

وفي العصور الوسطى لقيت المعرفة الفلسفية والعلمية تطورها اللاحق في المشرق العربي الإسلامي، فالمنجزات المهمة في ميادين العلوم الطبيعية قد أتاحت للعلماء العرب لا الإبقاء على المشكلات الفلسفية البحتة، بل وتوسيع نطاقها إلى حد كبير. وفي عصر النهضة، عصر التطور الهائل للعلوم الخاصة من ميكانيك وفيزياء وكيمياء وبيولوجيا، صارت المعرفة الفلسفية تشتمل على الأفكار النظرية العامة حول الطبيعة والمجتمع والإنسان. وسارت العلوم الخاصة في سبيل تطورها المستقل.

ومن هنا يتبين أن موضوع الفلسفة قد تغير تبعاً لتقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية، ولتكدس خبرة النشاط البشري. إذ إن انفصال العلوم الخاصة وتطورها قد انعكس على الفلسفة، وصارت تركز اهتماماتها . أكثر فأكثر . على المشكلات الجذرية والنظرية العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني.

وعلى أساس ما تقدم يمكن القول إن الفلسفة هي علم من أقدم العلوم، وهي ترتبط بدراسة العالم المحيط بنا، وفي هذا يقوم تشابهها مع جميع العلوم الأخرى. ولكنها تختلف عنها في دراسة العالم بموضوعها وطريقتها. وإذا كان

موضوع أي علم هو جزءاً أو جانباً معيناً من الواقع، وما يتصل به من قوانين موضوعية، فإن المعرفة الفلسفية تتميز عن العلوم الخاصة بأن موضوعها هو الروابط والعلاقات الشاملة والعامة للعالم الموضوعي للطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني.

4- مباحث الفلسفة :

المطلع على تاريخ الفكر الفلسفي، منذ نشأته وحتى اليوم يستطيع أن يتبين أن ثمة أربعة مباحث رئيسة يمكن أن تُعَدَّ ميداناً للبحث الفلسفي وهي:

أولاً: مبحث الوجود. يُعَدُّ من أقدم مباحث الفكر الفلسفي، ويتضمن المسائل الآتية:

- هل هناك طبيعة مشتركة بين الموجودات أم لا.
- في كون الوجود مادياً أو روحياً أم مزاجاً بينهما.
- في كون الوجود ثابتاً أم متغيراً.
- صور وأشكال الوجود بين الفكر والواقع.
- في وجود الله وطبيعته وصفاته بوصفه الموجود الأول الذي أبدع سائر الموجودات.
- في الكون من حيث مبدؤه ومصيره وأزليته أو حدوثه.
- في طبيعة النفس ومصيرها ...الخ.

ثانياً: مبحث المعرفة. كان ظهور هذا المبحث في الفكر الفلسفي لاحقاً لظهور مبحث الوجود. ويرجع الفضل إلى السفسطائيين في إثارة البحث في المسائل المتعلقة بالمعرفة. وذلك عندما قالوا بنسبيتها.

ويتطرق هذا المبحث إلى البحث في المسائل الآتية:

- إمكان المعرفة بين الشك واليقين. حيث يتطرق البحث في هذه المسألة إلى بيان ما إذا كانت المعرفة ممكنة، كما يذهب إلى ذلك أصحاب مذاهب اليقين، أم أنها غير ممكنة، كما يقرر إتباع التيار الشكي.
- طبيعة المعرفة بين الواقعيين والمثاليين. فقد عرض الفلاسفة البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء، وأن يقفوا على اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك. وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها. فكان هذا مثارا لاختلاف الباحثين من الفلاسفة التقت عنده المثالية والواقعية بمختلف مذاهبهما، وتصورت أولاهما (المثالية) الأشياء مرهونة بالقوى التي تدركها. بمعنى أن الموجودات المحسوسة ما هي إلا مجرد أفكار في عقولنا. ورأت الثانية (الواقعية) أن للأشياء وجودا عينيا مستقلاً عن

الذات العارفة، وعدَّت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالم الخارجي.

ثالثاً: مبحث القيم:

يهتم بالبحث في قيم الأشياء وبيان أنواعها وأصولها. فإن فسرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائبة (كمال الشيء) المرتسمة في الذهن كان تفسيرها مثاليا، وإن فسرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان تفسيرها واقعيا أو موضوعيا. وإذا كانت القيم الأساسية يمكن أن تتمثل في ثلاث، هي: الحق والخير والجمال، فإن قيمة كل منها قد شكل البحث فيها فرعاً مهماً من فروع الفلسفة. فقيمة "الحق" هي التي تمثل البحث في المنطق، بوصفه العلم الذي يبحث في القوانين التي تعصم الذهن من الخطأ. أما قيمة "الخير" فهي التي يتمحور حولها البحث في علم الأخلاق، وهو العلم الذي يبحث في الخير أو الفضيلة السلوكية للإنسان. وأما قيمة "الجمال" فإنها تمثل محور البحث فيما يسمى بعلم الجمال، وهذا العلم هو الذي يبحث في شروط الجمال ومقاييسه ونظرياته، وفي الذوق الفني وفي أحكام القيم المتعلقة بالآثار الفنية وله قسمان: نظري عام وعملي خاص.

رابعاً: فلسفة العلوم:

بعد أن استقلت العلوم الجزئية تدريجياً عن الفلسفة ظهر في العصر الحديث مبحث جديد في الفلسفة يعرف باسم "فلسفة العلوم". والمقصود بفلسفة العلوم أنها تلك الدراسة التي تقوم بتحليل قضايا العلم ومفاهيمه المختلفة، وتقوم بشرحها ونقدها والتعليق عليها. كما تقوم بتحليل الطرق المستخدمة في العلم لتبين حدودها وشروطها ومدى اليقين فيها، ومن ثم تقوم بتحليل ونقد المناهج العلمية.

ويتضمن مبحث "فلسفة العلوم" البحث في:

1- فلسفة العلوم الرياضية.
2- فلسفة العلوم الطبيعية.

3- **فلسفة العلوم الإنسانية.**

حيث يكون البحث الفلسفي في كل فرع من هذه الفروع الثلاثة مستقلا عن الفرعين الآخرين. بل إن البحث الفلسفي في العلوم الجزئية يكون مقتصرا على كل علم على حدة من العلوم التي تتضمنها هذه المجموعات الثلاث. ففلسفة علم الاجتماع تختلف عن فلسفة علم النفس، وفلسفة علم الطبيعة تختلف عن فلسفة علم الأحياء، وهكذا ؛ فإن لكل علم قضاياه الخاصة به.

5- **دوافع التفلسف:**

الدوافع كثيرة ومتنوعة؛ فهي قد تختلف باختلاف البيئة والعصر اللذين يعيش فيهما الفيلسوف. لكننا مع ذلك نستطيع أن نؤشر إلى أهمها، بوصفها الدوافع العامة للتفلسف في كل زمان ومكان، على النحو الآتي:

1- **الدهشة:** تعد أول وأهم دافع من الدوافع التي تؤدي بالإنسان إلى التفلسف. فالإنسان حين يشعر بالدهشة فمعنى ذلك أنه يشعر بجهله، ومن ثم فإنه يحاول أن يبحث عن المعرفة التي تكون لإشباع حاجة العقل للتعرف إلى المجهول. وطبقا لذلك فإنه يمكن القول إن الحياة الواعية للإنسان هي تلك التي تبدأ بالدهشة، التي تعني اليقظة بوصفها أهم ميزات الإنسان المفكر بوجه عام، سواء أكان فيلسوفا أم عالما. لكن الدهشة تختلف لدى الفيلسوف عنها لدى العالم؛ ذلك لأن دهشة العالم إنما تنطلق من ظاهرة جزئية، بينما يكون منطلق الفيلسوف في الدهشة أعم وأشمل (الوجود كله).

2- **الشك:** يعد ثاني أهم الدوافع التي تؤدي إلى التفلسف. فمن المعلوم أن الإنسان إذا ما حصل على المعرفة فإن دهشته تهدأ وتعجبه يزول. لكن عندما يتجه نحو فحص معارفه التي حصل عليها فحصا نقديا فإنه يتبين أن المعارف الحسية قد تكون غير صحيحة تماما ؛ لأن الحواس كثيرا ما تخدع صاحبها، كما أنه لا ينبغي له أن يثق ثقة مطلقة في المعارف العقلية، لأنه بحاجة إلى فحص نقدي لها قبل تصديقها. والشك يكون على ضربين:

أ- الشك المذهبي . (الشك الهدام) الذي لا يؤدي إلا إلى الإنكار الكلي للحقائق أو الرفض التام للمعارف، فهو أمر سلبي محض.

ب- الشك المنهجي. الذي يعد منهجا وطريقا للوصول إلى الحقائق.

3- **الحيرة:** يمكن أن يعد إحساس الإنسان بالضياع، أو رؤيته لضعفه، أو شعوره بالحيرة من أهم الدوافع إلى التفلسف. فالمرء حين تدفعه الدهشة إلى معرفة الوجود ويدفعه الشك إلى البحث عن أساس لليقين، فإنه يكون . في هاتين

الحالتين . مستغرقاً فيما هو خارج نطاق ذاته، حيث يكون تفكيره منصباً على الكون الذي يحيط به بما يتضمنه من أشياء ؛ لأن الفيلسوف يصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة أو أعظم دافع للتفلسف، إذ ينتقل من النظر خارج الذات إلى النظر داخلها، ومن ثم فإنه يستطيع أن ينصرف إلى ما يواجه الإنسان من مشكلات فيثيرها ويحاول أن يقدم لها الحلول.

6- وظائف الفلسفة :

للفلسفة ثلاث وظائف هي:

1- **تفسير الواقع:** هي أبسط الوظائف، حيث يكون الفيلسوف مشغولاً بالنظر إلى الواقع الذي يعيشه ككل والتعبير عن هذا الواقع. ليس التعبير الذي ينقل ما يجري نقلا فوتوغرافيا حرفيا، وإنما التعبير الذي يحاول الوصول إلى أعماق هذا الواقع ومحاولة تفسيره تفسيرا شاملا بحيث يصل إلى تعليل ما يجري فيه من أحداث على مختلف الأصعدة. والوصول إلى هذه العلل لا يكون إلا إذا ربط الفيلسوف بين الأحداث الجارية والماضية، ولا يستعرضها استعراضا تاريخيا بل كليا، بهدف تقديم الفهم الشامل لها، بما يساعده على التنبؤ بما يمكن أن يحدث في المستقبل.

2- **تبرير الواقع:** هذه الوظيفة تعني أن ثمة فلاسفة تتلخص مهمتهم خلال عصر ما في تبرير ما يجري من أحداث، ومن خلالها يقنعون معاصريهم بالتوافق والتعايش مع ظروف ذلك العصر عبر فهم أبعادها الإيجابية والسلبية.

3- **تغيير الواقع:** لما كانت المهمة الأولى للفيلسوف هي تحليل الواقع، ليعمل من خلاله على تشخيص الأمراض التي يعاني منها مجتمعه، وكيفية التخلص من هذه الأمراض التي تعوق تطور المجتمع وتقدمه. من هنا تأتي دعوة الفيلسوف إلى تغيير الواقع إلى الأفضل.

7- فائدة الفلسفة :

تتلخص بالأمور الآتية:

1- أنها تعطي صورة تاريخية للعقلية الإنسانية، فهي تبين لنا كيف نشأ العقل الإنساني وترقى في المعرفة من المحسوس إلى المعقول، وكيف نما حتى وصل إلى ما هو عليه الآن.

2- تتعرض للآراء المختلفة والنظريات المتعددة، ومحاولة الوصول إلى وضع أسس وقواعد للنظريات التي تؤثر في حياة الأمم والأفراد.

3- أن دراستها تهذب نفوسنا وتوسع نطاق عقولنا وتنمي فينا محبة الخير للناس جميعا، لأن معرفة الخير والشر يدفعان إلى فعل الخير وتجنب فعل الشر.

4- أنها تربي في الإنسان ملكة النقد الصحيح وتقدير قيم الأشياء تقديراً علميا صحيحا.

5- أن دراستها تمكننا من إدراك الصلة بين آراء الفلاسفة المحدثين والسابقين عليهم، وتمكننا أيضا من الربط بين آراء القدامى والمحدثين تحت ما يسمى بالتلاحم الفكري.

6- تبعث دراستها في نفوس الناشئين والراغبين في البحث والمعرفة الاقتداء بالفلاسفة الذين وقفوا أنفسهم للبحث والتنقيب عن الحقيقة.

8- مراحل تطور الفلسفة :

مرت الفلسفة منذ نشوئها وحتى الآن بالمراحل الآتية:

1- الفلسفة الشرقية.
2- الفلسفة اليونانية.
3- الفلسفة القروسطية (المسيحية).
4- الفلسفة العربية الإسلامية.
5- الفلسفة الحديثة.
6- الفلسفة المعاصرة.

وفي داخل كل حضارة وثقافة نستطيع أن نميز بين ملامح خاصة تتعلق بكل مجتمع على حدة، وملامح عامة يمكن أن تشترك فيها كل المجتمعات والشعوب. ومن هذه الزاوية تؤثر الحضارات والثقافات بعضها في بعضها الآخر، بحيث تفيد وتستفيد، تؤثر فيما يجيء بعدها وتأخذ عما سبقها وليس في هذا عيب البتة. فالإنسان هو الإنسان، والعقل هو العقل. وقد يهتدي إنسان إلى فكرة ما اهتدى إليها في الوقت نفسه إنسان آخر في مجتمع آخر. فحب الحكمة كالشمس تماما بزغ نوره في الشرق، ثم ما لبث أن انتشر تجاه الغرب. وليس في وسعنا أن نفهم فلسفة اليونان فهما تاما إلا إذا عرفنا أنها مدينة للفلسفة في الشرق القديم، أو على الأقل على صلة بها، كما لا يمكننا أن نفهم الفلسفة العربية الإسلامية إلا إذا عرفنا أنها على صلة بالفلسفة اليونانية، وهكذا الحال بالنسبة للمراحل اللاحقة للفلسفة تؤثر وتتأثر.

9- تسمية الفلسفة (موضوع الدراسة) :

اختلف المؤرخون في التسمية التي يجب إطلاقها على هذه الفلسفة. فمن المؤرخين من يسميها فلسفة عربية ؛ وذلك لأن اللغة العربية كانت لغة البلاد

الرسمية وفيها دونت كتب الفلسفة وبها كتب معظم الآثار التي خلفها المفكرون العرب والعجم في عصور الإسلام الذهبية.

ومن المؤرخين من يسميها "فلسفة إسلامية" لأن القسم الأكبر من رجالها لم يكونوا عربا أقحاحا بل من جنسيات مختلفة وأصول متباينة تجمعها وحدة اللغة والدين. ولأنها لم تنشأ في الجزيرة العربية وإنما نشأت في البلاد التي دانت بالإسلام وعاشت في جو الإسلام وتحت راية الإسلام.

ومن المؤرخين من أطلق على هذه الفلسفة تسمية "الفلسفة العربية . الإسلامية". د. كتب حسين مروة يقول: "هي ليست عربية صرفا وليست إسلامية دينية وليست إسلامية تاريخية صرفا. بل إنها فلسفة عربية . إسلامية. فكلمة "عربية" تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للأشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الأشكال وصنع تاريخها الكامل. من هذا تكون كلمة "إسلامية" تعبيرا عن هذه المشاركة ذاتها وإشارة إلى هذه الشعوب ذاتها. ولذا يتحدد محتوى الكلمة "الإسلامية" بدلالتها الحضارية لا بدلالتها الدينية".

10 - أقسام الفلسفة العربية ـ الإسلامية:

تشمل الفلسفة العربية . الإسلامية ثلاثة حقول أو اتجاهات واسعة هي:

1- **علم الكلام:** يراد به الفكر اللاهوتي الذي يدور حول "عقائد" الإسلام الأساسية والدفاع عنها عن طريق العقل. ويشمل فكر المعتزلة والأشاعرة على وجه الخصوص.

2- **فلسفة "فلاسفة الإسلام":** ويقصد بها آراء فلاسفة الإسلام، وتبدأ بالكندي (نحو 803- 873م) مرورا بالفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء والغزالي وآخرين (في المشرق) وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وآخرين حتى ابن خلدون (1332- 1406م) (في المغرب).

3- **التصوف:** ويراد به الوصول إلى الحقائق عن طريق الاختبار الداخلي والتجربة الروحية. وقد مر من مرحلة الزهد . ترك ملذات الدنيا والإعراض عن شهواتها . إلى مرحلة التصوف حيث أصبح له قواعد معينة ومعالم خاصة وطرق رياضيات، وقد بدأه ذو النون المصري (771- 859م) الذي يعده مؤرخو التصوف الإسلامي مؤسس المذهب، وينسبون إليه نظرية المعرفة الصوفية. ثم مهد الحلاج (858- 921م) للتصوف طريقه الفلسفي الذي اكتمل تعبيده على يدي السهروردي (1153- 1191م)

وابن عربي (1164- 1240م) في إشراقيات الأول ووحدة الوجود عند الثاني.

أ- صلة الفلسفة بعلم الكلام:

وهذه قضية دار حولها كثير من الجدل والنقاش للوصول إلى تمييز بين الفلسفة وعلم الكلام ؛ لأنه يترتب على ذلك إثبات أن تكون الفلسفة الممثل الحقيقي للفكر الإسلامي أو انها متصلة بالعلوم اليونانية، ويبقى الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية هو علم الكلام.

ولابد أن ينطلق أي باحث للوصول إلى حقيقة الشيء من تعريف ذلك الشيء. وتعريف الفلسفة أنها بحث حر في الكون والإنسان، بينما تعريف علم الكلام يقتضي تعضيد العقائد الإيمانية بالحجج العقلية.

والتشابه بين الفلسفة وعلم الكلام نجده من ناحيتين:

إحداهما: التشابه في أداة البحث وهي "العقل".

ثانيهما: التشابه في الموضوعات وهي الأبحاث المتعلقة بالعلم الإلهي.

لكن الذي لا نستطيع أن نسلم به أن يكون علم الكلام فلسفة حقاً، للأمور الآتية:

1- إن لعلم الكلام مصدراً أساسياً هو العقيدة الإسلامية في الدرجة الأولى، وما كانت الفلسفة في هذا العلم إلا وسيلة لإثبات العقيدة حتى في مرحلة الخلط بين الكلام والفلسفة كان المصدر الأساسي هو هذه العقيدة، والمقصد الأساسي هو إثباتها، وكانت الفلسفة بجانب ذلك ثانوية أو مجرد وسيلة.

2- إن الفلسفة كان لها مصدران أساسيان هما:

أ- الرافد الشرقي والغربي.

ب- العقيدة الإسلامية.

وكان على الفلاسفة أن يرجعوا بالنتائج التي وصلوا إليها من خلال بحثهم وفق مبادئ وقواعد الفلسفة اليونانية تم عرضها على مبادئ العقيدة الإسلامية، فإن توافقت معها أثبتوا تلك القاعدة، وإن رأوا مخالفة حاولوا التوفيق بينهما.

3- إن علم الكلام في نشأته كان وليد ظروف إسلامية محضة، وكانت العوامل الخارجية عبارة عن وسيلة، أو ثانوية بينما الإمامة ومشكلة مرتكب الكبيرة وتفصيل الإيمان والإسلام والأسماء والأحكام وعلم الغيبيات وإثبات النبوءات كلها مسائل إسلامية محضة كانت نابعة من داخل دائرة الإسلام ذاتها. أما الفلسفة فقد أوجدتها ظروف إسلامية وغير إسلامية، ولا يمكن إرجاع نشأتها الأولى إلى عناصر إسلامية محضة، إذ حركة الترجمة بما أوجدته من ثقافات أجنبية كان لها دور كبير في تكوين العناصر الأساسية الأولى للفلسفة.

ب – صلة الفلسفة بالتصوف:

إن غاية الفلسفة والتصوف معاً هي المعرفة أو الحكمة، ولكن لكل منهما بعد ذلك موضوعه ومنهجه.

فموضوع الفلسفة هو سائر الموجودات، أما التصوف فموضوعه هو معرفة الله.

وأداة الفلسفة هي العقل، أما أداة التصوف فهي الروح أو النفس أو القلب.

ومنهج الفلسفة: النظر العقلي والاستدلال البرهاني أو التصفية العقلية والتأمل، بينما منهج التصوف هو منهج عملي يعتمد على مجاهدة النفس ومغالبة الأهواء.

ومن هنا يتضح لنا أن منهج الفلسفة منهج ميسور لكل الناس أو على الأقل لمن له نظر عقلي. وهو ممكن لكل الناس على اختلاف مداركهم وأفكارهم، أما منهج التصوف فليس بميسور لكل وارد. الفلسفة إذن شيء والتصوف شيء آخر. ولكن هناك نقطة معينة يشترك فيها التصوف والفلسفة، وذلك عندما يتميز الإنسان بمنهج التصفية العقلية أو التأمل، فهو عندئذٍ فيلسوف متصوف وذلك ما يطلق عليه الفلسفة الصوفية أو الإشراقية (تلقي العلم الغيبي أو الإلهي عن الملأ الأعلى عن طريق الرياضة والمجاهدة وتصفية النفس) أو التصوف العقلي.

فالفلسفة عقلية والتصوف وجداني. ثم هو تجربة خاصة بكل متصوف، قد ترقى بواحد إلى الحقيقة لكنها لا تصلح لآخر. بعكس الفلسفة فإنها سلم واحد إذا أدى بإنسان إلى حقيقة فإن السلم نفسه أو المنهج العقلي ذاته قد يؤدي بآخر أو بآخرين إلى الحقيقة نفسها.

الباب الثاني

عوامل ظهور الفلسفة العربية الإسلامية




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الأول

النهضة الحضارية الإسلامية كعوامل داخلية

اتفق الباحثون على أن الحضارة الإسلامية كان لها أثر بالغ في الحضارة الأوروبية، ففي الوقت الذي كانت فيه أوروبا لا تزال تضطرب في ظلام العصور الوسطى كان المسلمون قد بسطوا نفوذهم على معظم بقاع العالم المتحضر القديم، من حدود الصين إلى جبال البرنس، وورثوا مع فتوحهم فلسفة اليونان، وأفادوا من ثقافة الفرس والهند والصين، وأفسحوا صدورهم لهذه الثقافات والحضارات المختلفة، وأقبلوا عليها، وتولوها بالرعاية والعناية والبحث، وأضافوا إليها الكثير من أفكارهم وابتكاراتهم، حتى بلغت غاية نضجها واكتمالها، وتميزت عما عداها من الحضارات السابقة.

والحضارة العربية لا ينقصها ولا يقلل من شأنها أنها أفادت من الحضارات التي سبقتها، فذلك شيء طبيعي، إذ إن سنة التطور الحضاري أن تقتبس كل أمة من معارف الأمم التي سبقتها، ولولا ذلك لكان لزاماً أن تبدأ كل أمة مما بدأت به الأمم الأخرى السابقة عليها، ولسد باب التقدم أو التطور الحضاري. ولوجدنا أنفسنا اليوم في مستوى أقرب ما كان عليه الإنسان الأول في العصر الحجري، ولكن يكفي العرب فخراً أنهم لم يقنعوا بما تعلموه من غيرهم، وإنما بحثوا واجتهدوا وابتكروا، وأضافوا عناصر جديدة دفعت عجلة التطور الحضاري بعيداً إلى الأمام.

في خلال الفترة الذهبية في تاريخ الإسلام أنشئت المدارس في مختلف البلاد الإسلامية شرقاً وغرباً، وكثرت المكتبات، وامتلأت بالمؤلفات في مختلف العلوم حتى لقد شملت مكتبة خلفاء الأندلس ستمائة ألف مجلد، وكان بالأندلس سبعون مكتبة عامة، إلى جانب الكثير من المكتبات الخاصة. واجتذبت هذه المدارس وتلك المكتبات الباحثين عن المعرفة من العالم المسيحي والإسلامي على السواء.

ومن أبرز إسهامات العرب والمسلمين في مجال العلوم:

1- **في مجال الطب:** عرفوا طب العيون ونبغوا فيه، كما عرفوا الجدري والحصبة وتفتيت الحصاة وعلاج النزيف بصب الماء البارد، ودرسوا التشريح بتقطيع أجسام القردة، كما كانوا أول من استخدم التخدير باستعمال

نبات الشيلم واكتشاف الدورة الدموية. ومن أشهر أطباء العرب والمسلمين في هذا المجال:

- أبوبكر الرازي (865- 925م) الذي ألف كتاب "الحاوي" المكون من أكثر من (20) مجلداً يقدم لنا فيه طريقة معالجة كل مرض وفقا لآراء الاختصاصيين الذين سبقوه مردفة بمكتشفائه المبنية على خبرته.
- ابن سينا أبو علي (980- 1037م) الذي الف كتاب "القانون في الطب" حيث يصف لنا فيه جميع الأمراض المعروفة في عهده وطريقة معالجتها.

وهذان الكتابان ظلا مرجعاً لأطباء العالم حتى القرن الثامن عشر وأساساً للمباحثات الطبية في جامعات فرنسا وإيطاليا.

2- **في علم الفلك:** فاق العرب أساتذتهم فقد جمعوا بين آراء من سبقهم وأضافوا إليها إضافات مهمة، وتوصلوا إلى اكتشافات مهمة أبرزها:

- إدخال خطوط التماس في الحساب الفلكي منذ القرن العاشر الميلادي.
- وضع جداول لحركة الكواكب.
- وضع أول تحديد صحيح لمدة السنة.
- اختراع آلة الرصد (التلسكوب) والآلة المعروفة بالمثقال التي تعرف بها الأوقات، وتحديد القبلة في المساجد تحديدا دقيقا في جميع أنحاء الدولة الإسلامية.

ومن أشهر علماء العرب والمسلمين في هذا المجال:

- أبوبكر محمد البتاني (858- 929م)
- أبو الريحان البيروني (973- 1048م)

3- **في علم الكيمياء:** أسس العرب الكيمياء الحديثة بتجاربهم وملاحظاتهم، فهم الذين اكتشفوا كثيراً من المركبات الكيمياوية مثل: روح النشادر، ملح البارود، ماء الفضة، وماء الذهب، الزاج الأخضر والبوتاس والكحول.

ومن أشهر العلماء في هذا المجال جابر بن حيان (ت 815م) مؤسس هذا العلم حيث ألف كتباً كثيرة في الكيمياء نقل عدداً غير قليل منها إلى اللغة اللاتينية في القرن الثامن عشر.

4- **في علم الفيزياء:** نهض العرب والمسلمون نهضة كبيرة في هذا العلم ومن آثارهم أنهم: شرحوا أسباب خروج الماء من العيون الطبيعية، والآبار الارتوازية، وعينوا الكثافة النوعية لكثير من أنواع الأحجار الكريمة،

واشتغلوا بالعدسات، وبرعوا في البصريات وكتبوا في الضوء كتابات قيمة، كما أجروا تجارب لإيجاد العلاقة بين وزن الهواء وكثافته.

ومن أشهر علماء العرب والمسلمين في هذا الجانب: الحسن بن الهيثم (965- 1039م) وكتابه (المناظر) عن البصريات نقل إلى اللاتينية والإيطالية واستعان به الأوروبيون حيث استبق علماء الغرب في علم البصريات بثلاثة قرون تقريبا.

5- **في الرياضيات:** اهتم العرب بهذا العلم وتقدموا فيه تقدماً كبيراً، ومن أبرز إسهاماتهم في هذا المجال:

- نقل علم الحساب الإغريقي وتبسيطه، وجعله أداة طيعة للاستعمال اليومي عن طريق اصطناع الأرقام العربية والنظام العشري.
- اختراع علم الجبر في مفهومه المعروف في العصور الحديثة.
- وضع أسس حساب المثلثات.

ومن أشهر العلماء في هذا المجال:

1- محمد بن موسى الخوارزمي (780- 850م) واضع علم الجبر الحديث الذي ألف عدة كتب منها كتاب (الجبر والمقابلة) الذي اقتبس منه الأوروبيون معارفهم، وظل يدرس في الجامعات والمدارس الأوروبية حتى القرن السادس عشر.

2- ابن الهيثم الذي ألف كتاباً جمع فيه الأصول الهندسية والعددية، وأدخل في الجبر والحساب طرقاً جديدة لاستخراج المسائل الحسابية.

6- **وفي علم الاجتماع:** يعد ابن خلدون أول مفكر اجتماعي فهو أول من صاغ قوانين تقدم الأمم وانهيارها، وأول من عرف للعوامل الطبيعية والجغرافية والمناخية تأثيرها وأهميتها في ذلك.

7- **وفي الفلسفة:** يعد ما قام به الفلاسفة المسلمون من أعظم ما أمدت بين الثقافة الإسلامية الفكر الأوروبي فقد نقلوا فلسفة اليونان وبعثوها من جديد، وبخاصة مؤلفات أرسطو وحتى القرن السابع عشر كانت جامعة باريس لا تعترف بآراء أرسطو إلا على الوجه الذي تحدده تفسيرات ابن رشد.

وقد اتسعت هذه الحضارة ونشرت أضواها على أوروبا بوسائل وطرق كثيرة من أهمها وأعظمها أثرا:

1) **طريق الأندلس** - التي فتحها العرب في العام 711م وظلت تحت حكمهم حتى القرن الثالث عشر، فقد أقام العرب هناك جامعات زاهرة قصدها طلاب العالم من أوروبا، ونشر هؤلاء الطلاب في بلادهم ما تعلموه من العرب.

2) **طريق صقلية** (827- 1091م): اصبحت المركز الثاني لنشر الثقافة العربية في أوروبا وكان الملوك المسيحيون هناك يشجعون علماء العرب على الإنتاج العلمي ويدفعون رعاياهم إلى ترجمة الكتب العربية.

3) **طريق الشرق**. فقد كانت الحروب الصليبية والحج إلى بيت المقدس مدعاة لاختلاط الأوروبيين بالعرب فنقلوا عنهم الكثير من علومهم ومعارفهم.

وهكذا حفظت الحضارة الإسلامية لحضارات العالم الحديث ما وصلت إليه حضارة الأقدمين وأضافت إليها ما ابتكرته وتوصلت إليه في مختلف العلوم والفنون. ولولا هذه الفترة الزاهرة في تاريخ الحضارة والفكر الإنساني وعناية العرب بالحضارات القديمة السابقة لضاعت معالم تلك الحضارات، ولما وصلت حضارات العالم الحديث إلى ما وصلت إليه.

وفي الحقيقة إن الحضارة الإسلامية قد أحدثت ثورة علمية، عمَّ يمنها وخيرها العالم الإنساني كله. وقد اعترف بذلك الكثير من المنصفين الأوروبيين الذين أكدوا بأن العرب كانوا أعظم معلمين في العالم، وأنهم زادوا على العلوم التي أخذوها، وأنهم لم يكتفوا بذلك، بل أوصلوها إلى درجة جديرة بالاعتبار من حيث النمو والارتقاء.



الفصل الثاني

التأثيرات الفكرية والفلسفية الوافدة كمؤثرات خارجية

تنقسم هذه التأثيرات إلى قسمين:

الأول: الرافد الشرقي.

الثاني: الرافد الغربي.

الرافد الأول: يتناول الديانات الشرقية الوضعية البراهمية، الجينية، البوذية، الزرادشتية، المانوية وكذا الديانتين السماويتين اليهودية والمسيحية.

1- **البراهمية:** ظهرت فيما بين سنتي 800- 600 ق.م ومعنى كلمة براهما (التعبد) يقدسون الفيدا (العلم أو المعرفة) وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي ألقيت شفوياً ثم حررت فيما بعد في أربعة كتب هي:

- **ريج فيدا:** وهو يحتوي على الآراء الدينية وتشمل على 1017 أنشودة دينية وضعت ليتم التضرع بها إلى مجموعة الآلهة التي كانوا يعبدونها، وفي مقدمتها أندرا، وأغنى وفارونا وليس في الوجود إلا إله واحد يطلق عليه الناس أسماء مختلفة.
- **ساما فيدا:** ويتضمن الأغاني التي ينشدها المنشدون في أثناء إقامة الصلوات والأدعية.
- **ياجو فيدا:** ويشتمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للآلهة.
- **أثارفا فيدا:** وفيها الكلام على العقائد والتعاويذ السحرية، أما نظرة البراهمية للعالم فتقول إنه يخضع لنظام أو قاعدة ثابتة هي قاعدة السبب والمسبب أو مبدأ العلة والمعلول، فلكل حادثة تحدث في العالم سبب وإذا وجد السبب الكافي وجد المسبب.

2- **الجينية:** اتخذ هذا المذهب طريقاً وسطاً بين المذهب البراهماني والمذهب البوذي، فقد أقر مبدأين من أكثر المبادئ شيوعاً في الهند هما:

أ- مبدأ الزهد والتقشف إلى أقصى حد.

ب- مبدأ الامتناع عن تعذيب الإنسان وأي نوع من أنواع الحيوان بأي صورة من صور التعذيب.

ويغلو الرهبان في تطبيق هذين المبدأين فيضعون على أفواههم وأنوفهم شبه كمامة تمنع دخول أي كائن حي فيها عند التنفس. وحين يمشون في الطريق يمسك الواحد منهم بيديه مكنسة يكنس بها الطريق خشية ان تطأ قدماه كائنا حياً صغيرا بريئا فيموت.

وقد اعتقد الجينيون كما يعتقد غيرهم من أتباع الديانات الأخرى أن دينهم أزلي، ولم يكن لمؤسسيه فضل إلا أنهم رفعوا عليه الحجب وأطلعوا أتباعهم على أسراره. ولم يتم الكشف عنه دفعة واحدة بل بالتدرج على أيدي أربعة وعشرين من هؤلاء الحكماء عاش اثنان وعشرون منهم في الماضي البعيد، أما الاثنان الأخيران اللذان يرجع إليهما الفضل في نشره بصفة مباشرة فهما:

1- باركانتا وعاش 817 ق.م.

2- فارذا مانا وهو الذي أحيا هذا المذهب وأحكم وضعه ونشره في القرن السادس قبل الميلاد وتوفي حوالي 528 ق.م.

ويعتقد الجينيون بوجود عدد من الآلهة أو الكائنات المقدسة وفي مقدمة هؤلاء الأربعة والعشرين جينا الذين نزلوا منزلة الآلهة يضاف إليهم ثلاثة وستون من الكائنات العظمى ومجموعة كبيرة من الأرواح والكائنات الطبيعية.

وابتعد الجينيون من الاشتغال بالزراعة خوفا من إلحاق الضرر بالأحياء، فقد شقوا طريقهم في الحياة بممارسة أعمال أخرى كالأعمال التجارية.

3- **البوذية:** إحدى الديانات العالمية الكبرى التي تتقاسم سكان العالم نشأ في الهند في القرن السادس قبل الميلاد ومؤسسها جوتاما بوذا. ولم يؤثر عن بوذا نفسه أنه تعرض للألوهية بإثبات أو نفي، ومع ذلك يروى أن البوذية الأولى كانت تعترف بوجود الآلهة الذين كان يعترف بهم البراهمة.

أما في مسألة النفس فكانت البوذية تنكر ما كان يقول به البراهمة عن النفوس البشرية الجزئية، وهي أنها مستقرة لا يعتريها تحول ولا يلحقها عطب ولا فناء. بل كانت تطبق مبدأ التحول والتعرض المستمر للعطب والفناء.

ومع ذلك نجد أن البوذية قد تأثرت بالفلسفة البراهمية وغيرها من الفلسفات الهندية في القول بمبدأ التناسخ: أي حياة الفرد مرة بعد أخرى بحيث تتأثر الحياة اللاحقة بالحياة السابقة.

ومبدأ التناسخ يستلزم القول ببقاء الذات أو بعض عناصرها على الأقل، وهذا البقاء يتنافى ومبدأ العطب والفناء. وكان حل بوذا لهذه المسألة حلا اتسم بالغموض وعدم الوضوح، وذلك كان إحدى نقاط الضعف في الفلسفة البوذية.

ولأن بوذا قد رفض الخوض في البحث في وجود الآلهة أو عدم وجودها، وفيما إذا كان العالم ابديا أزليا، فقد وقف من العالم الواقعي موقفا إيجابيا فيقصر بحوثه واهتمامه على هذا العالم كما عرفه هو، ذلك العالم الذي تدل المشاهدات على انه يخضع لمبدأ التحول والتغير الدائم وعلى أن من صفاته الحياة، والنمو، والعطب ثم الفناء (أي القول بالتغير الشامل في العالم) وهي مسألة تستحق الاهتمام من وجهة النظر الفلسفية.

4- **الزرادشتية:** دين فارسي قديم يعزى إنشاؤه إلى المتصوف زرادشت في القرن السابع قبل الميلاد. والشيء الرئيسي فيه عقيدة الصراع الدائم في العالم بين العنصرين المتضادين الخير ويمثله إله النور (أورمازو) والشر ويمثله إله الظلام (أهريمان) والصراع بين هذين العنصرين سينتهي بانتصار إله النور (إله الخير).

5- **المانوية:** فرقة غنوصية مسيحية غايتها معرفة الله بطريقة مباشرة بالحدس لا بالعقل. مؤسسها ماني بن فاتك الذي ولد في بابل 216م. وهي فلسفة غنوصية مزيج من المسيحية واليهودية والبوذية والزرادشتية وتأخذ من كل الأديان وتحرم أكل اللحوم. وكان ماني يقول إنه النبي الرابع والأخير سبقه المسيح وزرادشت وبوذا.

وقد أثبتت البحوث أن الفلسفة الشرقية كانت الملهمة للفلسفة اليونانية وقد استدل على ذلك بالبراهين الآتية:

1) أن جهود المستشرقين وصلت إلى نتيجة مؤداها أن حضارة الشرقيين ضاربة في القدم كمصر والعراق والهند، وأنها قد سبقت حضارة الإغريق بعدة قرون.

2) أن علماء الأنثروبولوجيا قد قرروا انهم حصلوا على أدلة أثناء بحوثهم قاطعة أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقي لتوفر جميع الشروط فيها الخاصة بالعقلية الشرقية.

3) أن علماء الآثار قد عثروا على بعض الاصطلاحات الأخلاقية الشرقية قبل وجودها في بلاد اليونان بقرون متباعدة مثل، العدالة، الفضيلة، النفس والحياة الأخرى.

أما علاقة الثقافة الشرقية بالفكر الإسلامي فإننا نجد آثاراً واضحة لها تتمثل بالتشابه في كثير من الموضوعات بين الفلسفة الإسلامية والحضارات الشرقية ولسنا هنا بصدد حصرها، بل ذكر بعض الأمثلة الآتية:

1- التوفيق بين مختلف المذاهب لدى المانوية وجماعة إخوان الصفاء.
2- عقيدة التشبيه . مشابهة الإله للإنسان اعتقد بها اليهود ووجدناها عند فرق المشبهة من غلاة الشيعة.
3- تمسك اليهود بعقيدة الجبر والاختيار الذي وجد عند الجبرية والمعتزلة.
4- قول المسيحيين باتحاد العنصر الإلهي والعنصر الإنساني في عيسى، وهي التي وجدناها عند بعض الفرق الصوفية مثل الحلاج الذي نادى بفكرة الحلول والاتحاد.

ثانياً: الرافد الغربي . المقصود به الفلسفة اليونانية:

وأشهر الفلاسفة الذين استفاد الفكر الإسلامي منهم:

1- سقراط (469- 399 ق.م) (مثالي) معلم افلاطون.
2- افلاطون (427- 317 ق.م) رائد المثالية الموضوعية.
3- أرسطو (384- 322 ق.م) تارجح بين المادية والمثالية.
4- أفلوطين (205- 270م) مؤسس الأفلاطونية المحدثة.

ولكن كيف عرف المسلمون فلسفة اليونان ؟ عرفوها عن طريقين:

أحدهما: طريق المشافهة.

ثانيهما: طريق الترجمة.

فالطريق الأول: كان يعتمد على المناقشات والجدل بين المسلمين وغيرهم من أصحاب المدن المفتوحة. وكان ذلك أمراً تفرضه الضرورة لما احتوته الفلسفة اليونانية من التصورات التي كان يظن أنها متعارضة مع الدين، أو المسائل التي اختلطت فيها الحلول الدينية بالحلول الفلسفية.

وبعد أن امتدت الفتوحات الإسلامية إلى البلدان التي كانت تدرس فيها علوم الفلسفة بجانب الدين، مما أعطى المسلمين صورة مبسطة عن الفلسفة اليونانية. فالجدل والنقاش الذي حدث في القرن السابع الميلادي بين المسلمين والمسيحيين حول القضاء والقدر وحرية الإرادة كان من أهم الأسباب المؤثرة في بناء الفلسفة العربية . الإسلامية أكثر من تأثير الكتب المترجمة وحدها.

أما الطريق الثاني: وهو طريق الترجمة فقد مر بمراحل متعددة، لأن علوم الأوائل لم تنقل إلى اللغة العربية دفعة واحدة.

ويُعد المؤرخون عصر الخليفة أبي جعفر المنصور بداية الدور الحقيقي للترجمة كون البداية التي حصلت في عهد الأمويين كانت بداية غير منظمة.

ولقد كانت الإسكندرية عند ظهور الإسلام حاضرة العلم والفلسفة، وكانت المنارة التي جذبت الفلاسفة والمفكرين بعد اثينا وروما، فأقبلوا على التراث اليوناني يدرسونه ويحللونه بحيث كان للإسكندرية ومدرستها تيار فلسفي خاص هو الأفلاطونية المحدثة. وتفرعت هذه المدرسة فروعاً إلى أماكن أخرى من بلاد الإسلام ثم انتشرت مدارس الفلسفة في أرجاء الدولة الإسلامية فيما بعد.

وكان السريان النصارى هم الذين تولوا أمر العلم في هذه المدارس وينشرونه بلغتهم السريانية تحت سمع الإسلام وبصره. وليس من المستبعد أن تكون هذه المدارس بأساتذتها وطلابها السريان وجوارهم مع المسلمين كان له أثر في نشأة الفلسفة العربية. الإسلامية فيما بعد.

غير أن الأثر الذي لاشك فيه هو ترجمة الفلسفة اليونانية التي كانت موجودة في هذه المدارس إلى اللغة العربية، فكان سبباً لإقبال المسلمين على الفلسفة اليونانية بفروعها المختلفة طبيعية، وإلهية، وأخلاقية من هذين المنبعين (المدارس، الترجمة).

ومن أهم عوامل الترجمة:

1- رعاية الخلافة الإسلامية للترجمة حيث كان المنصور والرشيد والمأمون، وهم من أعاظم الخلفاء العباسيين، قد أخذوا على عاتقهم أمر هذه الحركة وكان المأمون الأكثر عناية بالترجمة.
2- رعاية بعض الأسر للترجمة.
3- رغبة بعض الوزراء والأطباء للإطلاع على تراث الحضارات السابقة.
4- يرى بعض المؤرخين أن العامل الرئيس الذي دفع المسلمين إلى ترجمة التراث الفلسفي أنهم سمعوا " أن علم المنطق يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير " وهو المنهج الذي يصلح به المناظرة والمجادلة بين المتخاصمين.
5- حركة الشعوبية التي ترجمت التراث الفارسي إلى العربية لإظهار المجد الفارسي ووضعه أمام العرب ليسألوا العرب عن تراثهم.


http://www.al-maktabeh.com

خصائص الفلسفة العربية الإسلامية

عرفنا في الفصل السابق من هذا الباب أن الفلسفة اليونانية قد مثلت أحد الروافد للفلسفة العربية الإسلامية، وبذلك فإن الأخيرة قد تأثرت بتلك الفلسفة. ولكي نتمكن من معرفة الخصائص المميزة للفلسفة العربية الإسلامية التي تميزها عن الفلسفة اليونانية معرفة صحيحة لابد من المقارنة بين أهم خصائص كلا الفلسفتين بهدف تبيان جوانب الالتقاء والاختلاف بينهما وذلك على النحو الآتي:

- خصائص الفلسفة اليونانية:

1) كان المصريون والبابليون وغيرهم من القدماء إذا أرادوا تعليل ظواهر الكون يخلطون أحكام العقل بأوهام الخيال. فلما جاء اليونانيون حاولوا أن يتقيدوا بالعقل في حكمهم على الأشياء. ومعنى ذلك أن اليونانيين آمنوا بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء، يدل على ذلك قول أفلاطون إن الفلسفة هي العلم بالحقائق المستترة وراء ظواهر الأشياء. فالفلسفة اليونانية لا تقتصر إذن على إدراك الأمور الحسية الظاهرة، بل تغوص في الحقائق العميقة، وتتوخى الكشف عن غاية الوجود. فالحكمة تكمل للإنسان صورته الإنسانية وبها تصير حياته أفضل وأكمل وأجمل.

2) جمعت الفلسفة اليونانية بين الحق والخير والجمال في وزن واحد من الاتساق. فالحقيقة التي لا تكون جميلة هي حقيقة ناقصة، والنظام الذي لا يكون جميلاً هو نظام مشوش فاسد.

ومن صفات الوجود المطلق ان يكون كاملاً، كما أن من شروط نظام الكون أن يكون جميلاً، ومن الواجب على الفيلسوف أن يتصوره كذلك. فالعالم كما يقولون أشبه بتحفة فنية لا تستقيم نظامها إلا إذا كانت متسقة العناصر مرتبة الأجزاء.

3) أن العقل في مذهب اليونانيون يستطيع أن يكتفي بنفسه، وأن يدرك الحقيقة بطريق التأمل حتى لقد زعم أفلاطون أن النفس تنطوي على المعرفة قبل اتصالها بالعالم المحسوس، وأن الإحساس لا ينفع إلا في إيقاظ المعرفة الكامنة في النفس ومساعدتها على تذكر علمها القديم. ومع أن أرسطو

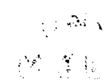
جعل نصيب الإحساس والتجربة في اكتساب المعرفة أعظم أثراً مما هو عليه عند أفلاطون، إلا أنه يعترف مع ذلك بأن فوق العقل المنفعل الذي يقبل الصور عقلاً فاعلاً يجرد المعقول من المحسوس ويكشف بنفسه عن المبادئ الأولية من دون الرجوع إلى التجربة- كمبدأ التناقض، ومبدأ الغائية، وفكرة العدد، وفكرة الامتداد وغيرها. وهذه الخطة التي رسمها أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان قد أدت إلى تقديم العلوم الرياضية على العلوم التجريبية. وسبب ذلك اعتقادهم أن المعقول مطابق للمحسوس، وأن العقل قادر على إدراك المعقولات مباشرة. فالطريق المستقيم خير من الطريق المنحني وعلى العقل أن يختار أسهل الطرق للوصول إلى الحقيقة، وهذا الطريق هو طريق التأمل لا طريق التجريب.

4) أن الصعوبات التي صادفت طريق الفلسفة اليونانية لم تزعزع إيمانها بالعقل، أنها لم تسلك طريق الشك للوصول إلى اليقين كما فعلت بعض الفلسفات الأخيرة.

5) أن كمال الشيء في نظر هذه الفلسفة هو مقياس وجوده. وكلما كان الكمال أعظم كان الوجود أصدق وأثبت. ومعنى ذلك أن هذه الفلسفة وحدت أحكام القيم وأحكام الوجود وجعلت وجود الشيء تابعاً للكمالات التي تتصورها فيه.

6) اعتقدت هذه الفلسفة أن العالم متصل ليس فيه انقطاع ولا انفصال. وإذا كان بعض فلاسفة اليونان يفصلون الروح عن المادة، فليس معنى ذلك أنهم يثبتون جوهرين متباينين ليس بينهما اتصال، بل إنهما يتطابقان ويمثلان وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، فالروح داخلة في المادة والمادة بطبيعتها حية. أي أنها قالت بالوجود الواحد، فمصدر الحياة وعلتها داخل العالم لا خارجه.

7) تحرر هذه الفلسفة من سلطان التقاليد. صحيح أن الدولة اليونانية كانت تراقب كل من يخالف عاداتها وتقاليدها، وتعاقبه على خروجه على تقاليد المجتمع. لكن هذه القيود لم تستعبد ضمائر الفلاسفة ولم تجعل عقولهم ملكاً للدولة تسيرها كما تشاء.



- **خصائص الفلسفة العربية الإسلامية:**

مما لاشك فيه أن الفلسفة العربية الإسلامية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية، ولكن ذلك التأثر لا يخفي ملامحها الخاصة. حيث نجد ذلك التأثر من قبل فلاسفة العرب والمسلمين متفاوتاً، فبينما نجد الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد يقلدون أفلاطون وأرسطو نجد الغزالي وابن خلدون يبتعدان كل البعد عن أصول الفلسفة اليونانية. وإذا ما علمنا أن الظروف التي عاش فيها فلاسفة العرب والمسلمين مختلفة عن الظروف التي عاش فيها فلاسفة اليونان لما برز العجب لما اشتملت عليه فلسفتهم من مفارقة للفلسفة اليونانية.

ويمكن تحديد أهم خصائص الفلسفة العربية الإسلامية بالآتي:

1- أن الفلسفة العربية الإسلامية عقلية كالفلسفة اليونانية، لأن معظم فلاسفة العرب والمسلمين يعتقدون أن العقل قادر على إدراك الحقيقة، وأن النفس الإنسانية، التي تجرد ماهيات الموجودات من اللواحق الحسية، تستطيع في نظرهم أن تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق هو العقل الفعال.

2- أن معظم فلاسفة العرب والمسلمين يؤمنون بوحدة المعرفة والحقيقة ويقولون بمطابقة ما هو موجود في العقل لما هو موجود في الأعيان.

3- أن آراء فلاسفة العرب والمسلمين في ترتيب الموجودات وتناسق كمالها وتسلسلها من الأدنى إلى الأعلى، لا تختلف كثيراً أو قليلاً عن قول اليونانيين: إن كمال الشيء مقياس وجودة. فما نجده في مؤلفات الفارابي وابن سينا من ترتيب الموجودات وأقسام العلل، وأحوالها، والصورة والمادة، والقوة والفعل وغير ذلك من المعاني، إنما هو مقتبس من آراء اليونانيين دون غيرهم. وإذا كانت أكثر كتب ابن سينا كما يقول ابن سبعين مؤلفه ومستنبطه من كتب أفلاطون، فإن ابن رشد كان مفتوناً بأرسطو ومعظما له ويكاد يقلده في كل شيء.

4- أن الفلسفة العربية الإسلامية، وإن شربت من نبع اليونان واستمدت منه كثيراً من عناصرها، فإن كيفية استخدامها هذه العناصر، والغاية التي من أجلها رتبتها هذا الترتيب مختلفتان. كأن هنالك نهرين مؤلفين من ماء واحد يجريان في اتجاهين مختلفين. فالذي ينظر إلى المبادئ يجد الفلسفة العربية الإسلامية والفلسفة اليونانية متفقتين، والذي ينظر إلى الغايات والمقاصد يجد بينهما اختلافاً كبيراً. ويرجع هذا الاختلاف في

نظرنا إلى أن الفيلسوف اليوناني ينظر إلى العالم نظرة فنية، في حين أن الفيلسوف العربي الإسلامي ينظر إليه نظرة دينية، بل إن الدين في نظر الفلسفة العربية الإسلامية أساس ضروري لابد للفيلسوف من التوفيق بينه وبين الفلسفة، وهذا التوفيق بين الآراء المتعارضة أبرز ما تتميز به الفلسفة العربية الإسلامية من الصفات وأن محاولات الابتكار في هذه الفلسفة ظلت مقصورة على التوفيق بينها وبين الدين.

5- أن هناك فلاسفة آخرين إلى جانب الفلاسفة الذين نسجوا على منوال اليونان نقدوا الفلسفة اليونانية، وجاوزوا الحد الذي وقفت عنده، وليس أدل على ذلك من إشراقية السهروردي وصوفية الغزالي وواقعية ابن خلدون، فإن في آرائهم وآراء بعض الفرق الإسلامية ابتكارات كثيرة، حيث كشفوا في الفلسفة اليونانية عن نواح لم تلحظ من قبل، وأضافوا إلى هذه النواحي مسائل إلهية وإنسانية واجتماعية لم تخطر ببال أفلاطون، ولا ببال أرسطو وأفلوطين، وإذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم، وسائر علومهم، فإن قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الإسلامي وتأثرت باتجاهاته. ففي الفلسفة العربية الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها، كما أن فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة.



الباب الثالث

فلاسفة الإسلام في المشرق


مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان

الكندي

1- الكندي كفيلسوف أول

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي من قبيلة كندة، ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان أحد سلاطين اليمن في الجاهلية. ولد بالكوفة وكان أبوه أميرا عليها في زمن المهدي والهادي والرشيد. لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالدقة، ولم يذهبوا إلى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادي)، غير أن العلامة ناجي الإيطالي أحد أساتذة الفلسفة بروما، المتوفى في أواخر القرن التاسع عشر، وكان ممن عنوا بتاريخ الفلسفة العربية، ونشر كتبا للكندي باللاتينية قال إن وفاته كانت عام 258هـ أي 873م. وعمر نحو سبعين عاما أي أن ولادته كانت عام 803م.

وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم. وقيل إنه كان يملك جانباً من علوم الإغريق والفرس، ويعرف حكمة الهنود، وكان كذلك ملماً باللغة اليونانية ؛ لأجل هذا ندبه المأمون فيمن ندب من الحكماء إلى ترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان.

والكندي احتذى في تأليفه حذو أرسطو، وفسر من كتب الفلسفة الكثير، ولخص المستصعب وبسط العويص. وذكر ابن جلجل الأندلسي (المولود 945م) أنه لم يكن بين فلاسفة الإسلام من اقتفى آثار أرسطو بأدق مما اقتفاه الكندي.

أما مؤلفات الكندي فتكاد تشمل سائر العلوم، فقد دون كتباً في الفلسفة وعلم السياسة والأخلاق والموسيقى والفلك والجغرافيا والهندسة ونظام الكون والتنجيم، والطب والنفسانيات وتبلغ مؤلفاته 238 رسالة.

وأهل العصر الذي ظهر فيه الكندي، هم الذين أطلقوا عليه لقب "فيلسوف العرب" أو "فيلسوف الإسلام" وجاء اللقب بصيغتين ويحمل دلالتين تاريخية ومسلكية. فمن حيث الدلالة التاريخية لا يعني سوى ظهور الكندي

كفيلسوف، في وقت لم يكن قد ظهر فيه بين العرب والمسلمين من له وجه فلسفي صريح المعالم غيره.

وأما الدلالة المسلكية لهذا الاسم فهي تعني أن الكندي رغم تنوع المعارف لديه فقد غلبت النزعة الفلسفية عنده على سائر النزعات.

- **الكندي والمفاهيم الفلسفية الأولى:**

1- **مشكلة المعرفة:** الكندي أول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال أوسع مما كان من قبل، وفتح أمام الفكر العربي آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الأشمل. وأبرز ما يظهر في هذا المنهج الجديد في مجال المعرفة الفلسفية تحديد الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان".

ففي هذا التحديد لم يبق مفهوم المعرفة إذن محصوراً في معرفة الله سبحانه وتعالى، ولا في معرفة علاقة الأشياء بالله، بل أصبح يشمل معرفة الأشياء كلها، وأصبح مفهوم الفيلسوف من يطلب "حقائق الأشياء" من حيث هي حقائق عامة للوجود.

ونظريته في المعرفة تبدأ بتقسيمه المعرفة حسب موضوعها إلى:

1- **معرفة حسية:** حين يكون موضوعها العالم المحسوس (العالم المادي).
2- **معرفة عقلية:** حين يكون موضوعها من الأمور التي لا تدرك بالحس ولا يمكن الوصول إليها إلا بالعقل.
3- **معرفة إلهية:** حيث يكون موضوعها الله والشريعة.

وهذا التقسيم للمعرفة حسب موضوعها كان أساساً عنده لتقسيمها أيضاً حسب مصدرها إلى نوعين:

1- المصدر الإلهي: العلم الصادر عن الله ويصل إلينا بطريق الأنبياء.
2- المصدر الإنساني: هو العلم الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه بنفسه، وهو يشمل علم المحسوسات وعلم الأمور العقلية.

وعلى أساس تقسيم المعرفة حسب المصدر يضع هذا التقسيم لغرض آخر هو التفريق بين طريق الدين إلى معرفة الله وطريق الفلسفة إلى هذه المعرفة. فالدين يصل إليها بطريق الأنبياء والفلسفة بطريق معرفة العلة أي بطريق فلسفي محض.

2- **مسألة الموقف من فلسفة الأوائل:** وقف الكندي موقفاً فلسفياً أصيلاً يقوم على أسس منهجية محددة. وتمثلت منهجيته الفلسفية هنا في نظرتين:

الأولى: نظرة إلى التراث الفلسفي العالمي تدعو إلى اعتباره نتاجاً بشرياً مشتركاً أسهمت في إنتاجه خلال العصور، آلاف العقول من مختلف الأقوام والشعوب.

الثانية: نظرة إلى فئة ممثلي الهيئات الدينية، فيراهم الكندي معادين للفلسفة لا لغرض سوى المتاجرة باسم الدين دفاعاً عن امتيازاتهم المادية ومواقعهم الاجتماعية، حيث يقول في رسالته إلى المعتصم بالله "من تجر بالدين لم يكن له دين ويحق أن يتعرى من الدين كل من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً. لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل نافع والبعد عن كل ضار. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه" ومعنى هذا أن الكندي يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين.

3- **العلاقة بين الدين والفلسفة:** كانت هذه المسألة إحدى أهم مشكلات المجتمع والفلسفة معاً في عصر الكندي. وهي انعكاس لقضية الصراع الأيديولوجي الذي اخذ يحتدم في ذلك الحين. أما موقف الكندي في هذه المسألة فيتميز بالتردد وعدم الحسم؛ حيث ظل محافظاً على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية بفعل الطبيعة الازدواجية لتلك المرحلة. فبقيت العلاقة بين الدين والفلسفة في مجمل منظومته الفكرية علاقة ازدواج وتداخل.

4- **ثنائية الحقيقة:** إن علاقة الازدواج والتداخل بين الدين والفلسفة كانت سبباً لنشوء أول شكل لثنائية الحقيقة في الفكر العربي - الإسلامي. حيث انتقل الفكر من الالتزام بالحقيقة الوحيدة (الحقيقة الدينية) إلى التحرك بين حقيقتين اثنتين للوجود (الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية) وقد فرضت طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي عليه أن تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام أو تطابق لا علاقة تعارض أو تناقض.

- مفهوم الفلسفة للخلق من عدم محض (خلق الله للعالم):

يعتمد الكندي في محاولته إثبات الخالق، للعالم على فكرة . التناهي . ومعناها أن العالم متناهٍ من حيث الجسم والحركة والزمان، أي أنه حادث، ولابد له من محدث . هو الله تعالى.

وقد جاءت الأدلة على النحو الآتي:

الدليل الأول: تناهي جرم العالم. وقد استدل الكندي على ذلك بالمقدمات الآتية:

1- الإعظام المتجانسة التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية "ومعناها" الشيئان المتساويان بشيء واحد متساويان.
2- إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية.
3- أنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعضه.
4- الإعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية.

فإذا سلمنا بهذه البديهيات فكل جسم مركب من مادة وصورة، ولأنه محدود في المكان يتحرك في الزمان فهو متناه حتى جرم العالم، وإذا كان متناهياً فهو غير أزلي.. إذن الله وحده هو الأزلي وهو الواحد الحق.

ويثبت الكندي أن الأمور الثلاثة متلازمة: فالزمان: زمان الجسم، أي مدة وجوده، لأنه ليس للزمان وجود مستقل. والحركة: هي حركة الجسم، وليس لها وجود مستقل وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فالحركة لا تكون إلا حالة في زمان، والزمان بدوره مقياس حركة الجسم، فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة، ومتى ثبت حدوث واحدة من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ثبت حدوث جميعها.

فالجرم والحركة والزمان موجودة معاً لا يسبق أحدهما الآخر، ولما كانت كلها متناهية، فإن مدة وجود العالم متناهية. فالعالم إذن حادث، وكل حادث لابد له من محدث يخرجه من حالة العدم إلى حالة الوجود.

وهذا التصور من الكندي أقرب إلى الروح الدينية منه إلى الروح الفلسفية. فالله عند الكندي هو إله مبدع خلاق أوجد الموجودات من العدم وهو الممسك لكل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر وإن سها عن العالم هلك وفسد.

إن مفهوم الله عند الكندي يتفق مع روح الإسلام وتعاليمه وهو حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، يحيط بكل شيء علما، يحكم بالعدل. وهو يتميز بوحدة محضة لا يمكن تركيبه ولا يمكن فساده، فهو واحد من كل الوجوه لا يتكثر، ولا يتجزأ ولا يفسد ولا ينحل، فالوحدة أخص خصائصه.

الدليل الثاني: دليل الإحكام والإتقان: حيث يذهب الكندي إلى أن كل شيء موجود أمام العقل والحس، يشير إلى آن هذا العالم بنظمه وترتيبه، وكون بعضه علة للبعض الآخر، وسبره على وتيرة واحدة. كل ذلك يشير إلى أن هناك مدبرا أعظم وفاعلا حكيما هو الذي رتب هذه الموجودات هذا الترتيب. فلا شيء يخرج إلى الوجود من تلقاء نفسه، ولا شيء يفعل بذاته ولا شيء يعدم من ذاته.

الدليل الثالث: دليل العلية وقد ناقش الكندي ثلاثة احتمالات:

1- إما ألا يكون العالم معلولاً.
2- وإما أن يكون العالم علة نفسه.
3- وإما أن يكون علة لغيره.

أما الاحتمال الأول: وهو ألا يكون العالم معلولاً فأمر ينفيه الكندي لإثباته أن العالم محدث، ولأن الموجودات تستغرق فترة زمنية محددة بعدها تفنى وتظهر موجودات أخرى بدلاً عنها، وهذه الموجودات الأخرى لابد من أن تكون معلولة بفعل محدث لها، وهذا المحدث لا ينبغي أن يكون محدثاً، إذ لو كان كذلك لما انتهينا إلى وجود المحدثات ذاتها.

ونفي الاحتمال الأول ينفي الاحتمال الثاني: وهو أن يكون العالم علة نفسه لأن معناه أن يسبق الموجود نفسه أو أن يكون الشيء موجودا وغير موجود من جهة واحدة وفي الوقت نفسه وهذا تناقض.

فلا يبقى إلا الاحتمال الثالث والأخير الا وهو أن العالم علة لغيره، أي محدث عن طريق الله وهو المطلوب.

- نظرية العقل:

كان الكندي المؤسس الأول لنظرية العقل الأرسطية في الفلسفة العربية الإسلامية. فإن رسالته في العقل هي أول رسالة من نوعها كتبها فيلسوف عربي بطريقته الخاصة فكان لها تأثير عميق في الفلاسفة المتأخرين عنه.

وقد جعل الكندي العقل أربعة أنواع بدلاً من ثلاثة عند ارسطو وأنواع الكندي الأربعة هي:

أولها: العقل الذي بالفعل دائماً. وهو الله. أو العقل الأول الذي هو علة كل معقول في الوجود.

وثانيها: العقل الذي بالقوة لا بالفعل. موجود لدى الأطفال لا يدرك المعقولات لكن لديه الاستعداد لإدراكها مستقبلا.

وثالثها: العقل بالملكة. وهو الذي صار للراشد بالفعل وهو قدرته على إدراك المعقولات واستخلاص المعاني من الجزئيات المادية.

ورابعها: العقل المبين أو الظاهر. الذي هو فعل الإنسان ذاته وحصيلة عمله في العالم المادي.

وقد أدرك الكندي بحق، أن المعرفة تتحقق لدي الإنسان بشكلين:

1- تكون الأفكار على أساس قدرة أو ملكة.
2- استعمال هذه القدرة أو الملكة على شكل حركة معرفية فعلية مباشرة.

لذلك زاد الكندي في التقسيم التقليدي للعقل نوعاً رابعاً سماه . كما تقدم. العقل الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل.



الفصل الثاني

الفارابي

1- الفارابي كمعلم ثانٍ:

هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي (870-950م) نسبة إلى مدينة فاراب التركية. كان الفارابي فقيراً واستعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل ولم يتزوج في حياته. وكان واسع الثقافة وهو يأتي في الرعيل الأول من رجال الفكر في الإسلام. فلم يدع علما من علوم زمانه إلا أجاده وبرع فيه. وتربو مؤلفاته على 250 مؤلفا، واشتهر بمعرفة لغاتٍ كثيرة منها العربية. التركية. الفارسية واليونانية. لذلك لم يكن عجيباً أن يحتل الفارابي المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة، مما حدا بالمترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام والى تسميته بالمعلم الثاني بعد أرسطو. فأرسطو هو الذي أرسى قواعد المنطق وجعله فاتحة العلوم الحكيمة، ثم دون الفارابي ما جمع من مؤلفات أرسطو في كتابه "التعليم الثاني" ورتبها وهذب مصطلحاتها العربية، وصارت طريقة الفارابي هي الطريقة المتبعة في شرح منطق أرسطو وتيسير دراسته للراغبين. وقد ذكر الفارابي بنفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة، وقرأ كتاب السماع لأرسطو أربعين مرة مما يدل على أنه كان شغوفاً إلى أبعد الحدود بكتب أرسطو طاليس.

وأهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أنه أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام، فوضع لها الأساس الثابتِ الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذي ظل يؤثر في الفكر الإنساني عموماً في جميع العصور اللاحقة.

وقد عرف الفارابي الفلسفة "بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة" وهي العلم الجامع الذي يعطي الإنسان صورة شاملة للكون، بينما تنصرف العلوم الجزئية إلى تفاصيله.

2- **نظرية المعرفة:**

ولأن العقل يميز الإنسان عن الحيوان، كان من الطبيعي أن تكون المعرفة العقلية مختصة بالإنسان، وأن تكون هذه المعرفة العقلية أيضا أسمى وأصدق من المعرفة الحسية المشتركة بين الإنسان والحيوان.

فالمعرفة الحسية لا تدرك المعنى صرفا، مجردا من لواحق المادة، وإنما تدركه مخلوطا بالزوائد من كم وكيف. أما المعرفة العقلية فهي تدرك المعنى مجردا من لواحق المادة، بمعنى أننا عن طريق المعرفة الحسية ندرك "هذا الإنسان" محددا ولكننا عن طريق المعرفة العقلية ندرك "الإنسان" مجردا.

أولا: المعرفة الحسية: المعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تحصل الكليات. وهذا يعني أن قوى المعرفة الحسية:

أ- حواس ظاهرة: وهي الخمس المعروفة.

ب- حواس باطنة، وهي:

1) **الحاسة المشتركة:** وتقع في التجويف المقدم من الدماغ، وهي قوة في الحد المشترك بين الحواس الظاهرة والباطنة ووظيفتها مزدوجة:

أ- تقبل صور المحسوسات الواردة إليها من الحواس الظاهرة وتحس بها، ثم تؤديها إلى المخيلة.

ب- تقبل صورا تطفو عليها من باطن، وتحس بها إحساسها بالصور الواردة من خارج، فيخيل إلينا مثلا أننا نسمع أصواتا ونبصر أشخاصا.

2) **المخيلة:** تقع في التجويف الأوسط من الدماغ وأهم وظائفها هي:

أ- **حفظ الصور:** تحفظ صور المحسوسات التي يؤديها إليها الحاسة المشتركة بعد غيبتها عن الحس.

ب- **التفكيك والتركيب:** حين تفرغ المخيلة من خدمة الحس والعقل، تعود إلى الصور المحفوظة عندها، فتفصلها بعضها عن بعض، وتركب صورا جديدة.

ج- **المحاكاة:** أهم ما تقبله المخيلة - غير الصور - هو حالة جسمانية أو فكرة عقلية ؛ فمثلا: يحس البدن بحرّ أو رطوبة، فتحاكي المخيلة ذلك بصورة مناسبة: تحاكي الرطوبة مثلا بالمياه والسباحة

فيها. ويحدث في البدن نزوع من شهوة أو غضب، فتحاكي المخيلة ذلك النزوع بفعل مناسب، وتتحرك الأعضاء للقيام بذلك الفعل.

3) **الوهم:** ويقع في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ. ووظيفته هي أن يدرك المحسوس ما لا يحس، مثال: أن ندرك الشاة في صورة الذئب.

4) **الذاكرة:** ومركزها التجويف المؤخر من الدماغ. ووظيفتها حفظ ما أدركه الوهم.

ثانيا: المعرفة العقلية: العقل هو "هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات". هذا العقل هو عقل بالقوة، فإذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل. فالعقل موجود في نفس الطفل بالقوة، وينتقل إلى الفعل بعد إدراك الحواس.

فالمعرفة العقلية عند الفارابي مراتب، وهذه المراتب هي:

1- **العقل المنفعل أو بالقوة:** وهو العقل قبل أي إدراك.

2- **العقل بالفعل أو بالملكة:** وهو العقل بالقوة لكنه قد أدرك معقولات منتزعة من المادة. ويتم هذا الادراك بتوسط العقلِ الفعال الذي يجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل. ويسمى العقل فعالاً لأنه يفعل في العقل الإنساني فيتحول من الادراك الحسي إلى الادراك العقلي.

3- **العقل المستفاد:** (للفلاسفة والأنبياء) وهو العقل بالفعل الذي استكمل بالمعقولات كلها. ليس بينه وبين العقل الفعال شيء.

3- نظرية الفيض في صيغتها العربية الإسلامية:

الفيض . فكرة تفسر علاقة الخالق بمخلوقاته. عرف بها أفلاطون ومدرسته. وأخذ بها بعض المسلمين. وتتم هذه العلاقة إما بخلق الكون من العدم (الكندي) أو بفيض من الله من دون أن يتأثر الجوهر الإلهي بما يفيض عنه (الفارابي).

وكلما بعد الفيض عن مصدره قِل عنصره الإلهي. كالماء مثلاً: إذا رمي فيه بحجر تزداد دوائر تموجاته ضعفاً كلما اتسعت. وضوء القنديل يقل كلما بعد عن مصدره.

والمخلوقات درجات، تقل روحانيتها كلما بعدت عن الخالق. وقد وقف الفارابي كما وقف غيره من الفلاسفة أمام مشكلة وجود العالم، فحيره موقف الفلاسفة القائلين بقدم المادة وعدم فنائها أي بوجودها منذ الأزل وبقائها إلى

الأبد. وجوهر التعاليم الإلهية القائلة إن الله واحد، وإنه خلق العالم من عدم بإرادة وقدره إلهيتين، وهو قادر أن يعيده إلى العدم متى شاء. بحيث يكون العالم حادثا وذا نهاية، بينما الله وحده هو الأزلي الأبدي. قال سبحانه وتعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: 26 - 27).

فماذا كان موقف الفارابي من هذا الخلاف بين آراء الفلاسفة والتعاليم الإلهية؟

لقد استنجد فيلسوفنا بنظرية "أفلوطين" في "الفيض" وهي النظرية التي خيل للفارابي، ومن بعده ابن سينا، أنها تزيل الخلاف بين الفلسفة القائلة بأزلية المادة، والدين القائل بأزلية الله وأبديته وتقدمه على الموجودات.

فأفلوطين يرى أن صدور العالم عن الله لا يمكن أن يحصل عن طريق الخلق (المباشر) لأسباب ثلاثة:

1) لأن الخلق (المباشر) يقتضي التغير في ذات الخالق. والتغير نقص وحاشا الله أن يلحقه شيء من النقص.
2) لأن الله فوق العالم. ومن أجل عملية الخلق المباشر، يجب أن يتم اتصال دائم بين الخالق والمخلوق.
3) لأن الله واحد، ولا يصدر عنه بصورة مباشرة إلا شبيه به.

وعلى ضوء ذلك قال الفارابي بنظرية صدور الممكن (العالم) عن الواجب (الله) وهي ما اتفق على تسميتها بنظرية الفيض.

وتوصل الفارابي إلى إقرار المبادئ الثلاثة الآتية:

1- لا يصدر عن الواحد البسيط إلا واحد بسيط.
2- علم الله علة لوجود ما يصدر عنه. فعلمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه.
3- علم العقول المفارقة (الجوهر المجرد عن المادة) هو علة لوجود ما يصدر عنها.

وانتقل بعد ذلك إلى شرح كيفية صدور الكثرة عن الواحد بتبني نظرية الفيض التي يمكن إيجازها بالآتي: الله الواجب الوجود (ما كان وجوده من ذاته) عن الله يفيض وجود ثانٍ وهو العقل الأول السماء الأولى (محرك الفلك الأكبر). ويصدر عن العقل الثاني الكواكب الثابتة، وعن العقل الثالث زحل، وعن العقل الرابع المشتري، وعن العقل الخامس المريخ، وعن

العقل السادس الشمس، وعن العقل السابع الزهرة، وعن العقل الثامن عطارد، وعن العقل التاسع القمر، وعن العقل العاشر الفعال. وهو حلقة الوصل بين السماء والأرض ـ وتصدر عن العقل الفعال: الجماد والنبات والحيوان والإنسان.

والقول بوجود العقل ينبني على أن الوجود له مراتب:

فالمرتبة الأولى: هي عالم المادة، عالم الطبيعة.

والمرتبة الثانية: هي مرتبة عالم المثل أو ما يصطلح عليه بـ "عالم الملكوت" وهو العالم المجرد من المادة ولكن توجد فيه آثار المادة.

المرتبة الثالثة: عالم الجبروت (القدرة والسلطة والعظمة) وهو عالم العقول، وهذا العالم مجرد من المادة.

المرتبة الرابعة: العالم الربوبي (العالم الإلهي).

وهذه العوالم ـ كل عالم منها محيط بالآخر، والله من ورائهم محيط. ومن ثم يوجد تسلسل بين هذه العوالم. فالمقصود بالعقل هو الجوهر المجرد عن المادة لا عقل الإنسان.

وحديث الفارابي عن العقول له أول وليس له آخر لأنه انطلق من العلة الأولى الفاعلة التي تمنح الذات الوجود. فالموجود الأول حسب رأي الفارابي موجود بذاته وليس لوجوده سبب بل هو سبب لوجود سائر الموجودات. والله تعالى خالق كل شيء أو بعبارة أقل تعقيداً إن الممكن (العالم) يحتاج إلى علة تخرجه إلى حيز الوجود. ولما كانت العلل تسلسلاً إلى غير نهاية فلابد للأشياء الممكنة من أن تنتهي إلى شيء واجب. وهذا الواجب هو الموجود الأول الذي يمنح كل ممكن وجوداً.

والواجب الوجود لا علة لوجوه فهو واجب الوجود بذاته، وهو السبب الأول والعلة الأولى لكل موجود. فهو موجود ولا مادة له بوجه من الوجوه. لذلك فهو بجوهره عقل بالفعل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته فيصير معقولاً بالفعل. وإذا هو عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها؛ لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده.

وهنا يلتفت الفارابي بعد أن أكدّ وجود العلة وشرح أثرها في المعقولات إلى الفيض الذي وجدت بواسطته كافة الموجودات على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان.

فالأول (أو الله) يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم. ووجود الأشياء عنه. فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه. ويكفي أن يكون الشيء معلوما في الله لكي يحصل له الوجود، ذلك أن التعقل أو المعرفة لا معنى لها بالنسبة إليه وإلى سائر الكائنات العقلية الشريفة إلا التأثير والخلق.

وهكذا الشيء وجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي وينتج عن ذلك "الفيض" الذي هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق.

وأولى المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه، والعقل الأول يعلّم ذاته ويعلّم الأول، فبحكم أنه يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني وبحكم أنه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى أو الفلك الأعلى بمادته وصورته (التي هي النفس).

والعقل الثاني يحصل منه عقل ثالث آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل.

ومما تقدم يمكن القول إن الله في رأي الفارابي هو واجب الوجود مصدر كل كون. وعن واجب الوجود يفيض أولا وجود هو عينه إحدى الذات ويسمى العقل الأول وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالله.

وعن العقل الأول. بوصفه واجب الوجود بغيره أي بالأول. يفيض عقل ثان ثم ثالث وهكذا حتى العقل العاشر. وتتولد في سياق هذا الفيض العقلي الموصول أجرام الكواكب ثم أجسام الطبيعة على وجه الأرض، ويأتي دور الجماد فالنبات فالحيوان فالإنسان.

فالعقل الفعال (العقل العاشر) هو الذي وهب للآدمي نفساً من جملة قواها العقل، ومن ثم فإن العقل الإنساني لا إمكان لوجوده إلا بالعقل الفعال. فالعقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الإنساني فيخرجه من القوة إلى الفعل. ويتميز الإنسان عن سائر الكائنات المخلوقة بأنه يتوق إلى الرجوع إلى مصدره ليتحد بالله ويتأهب لتلقي الفيض والإيهام من العقل العاشر المسمى

بالعقل الفعال. وعن هذا الطريق يحصل له القرب والكمال ويستمد على هذا النحو العلم والمعرفة من الله بالطريق الطبيعي.

إن الكون النسبي الموسوم بالبداية والنهاية والمقابل للعالم العلوي الكائن دائماً بالفعل والمنزه عن الفساد، وبالرغم من كونية عالمنا الأرضي وفساده، فهو متصل بالعقل العاشر العقل الفعال آخر عقول العالم العلوي، فهو (العقل العاشر) المدبر لكل ما يظهر من صور الحياة في الأرض.

وإذا كان العلم هو إدراك حقائق الأشياء، وهو تحصيل متعلق بفعل العقل وحده. إذ لا تعلق له بفعل الحواس (الظاهرة ولا الباطنة) ذلك أن العقل لا يرضى بأحكامها لكون ما جاء عن طريقها إنما هو علم انفعالي مشوب بلواحق المادة، إذن فوظيفة العقل هو النظر المفضي إلى العلم.

وكما سبق القول إن نظرية الفارابي عن الفيض مدينة دون شك لنظرية أفلوطين. إلا أن أفلوطين لم يقل إن عدد العقول عشرة وإنها تنبثق عن الأول مثنى (بمعنى أن عقلها الأول يلزم عنه عقل، وعقلها لذاتها يلزم عنه جرم كوكب بمادته وصورته. وهكذا الحال في كل عقل).

ثم إن أفلوطين ينفي عن الأول حتى علمه بذاته، ويجعله فوق العلم وفوق العقل، بينما الفارابي يثبت العلم للأول ويقول إن العلم صدر عنه لكونه عالماً بذاته، وإن مبدأ الخير في الوجود على ما يجب أن يكون. وأخيراً يكاد أفلوطين لا يدري شيئاً عن تقسيم الواجب إلى الواجب بذاته والواجب بغيره وهو التقسيم الذي تقوم على أساسه نظرية الفيض عند الفارابي.



4- المدينة الفاضلة:

قال الفارابي إن الاجتماع الإنساني ضروري لأنه لا بقاء للإنسان إلا به. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. فالشرط الأول في المدينة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية.

وقد شبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن تتعاون أعضاؤه في سبيل الحياة وحفظها. والفرق بين أعضاء البدن وأعضاء المدينة أن تعاون الأعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي. فالرئيس في مدينته بمثابة القلب من البدن. ولما كان للرئيس هذه المكانة فإنه لا يصح أن يكون أي إنسان، بل لابد أن تجتمع فيه صفات معينة تؤهله لهذا العمل الكبير، وهي ليست وظيفة سياسية فقط ؛ وإنما أيضا وظيفة تربوية أخلاقية ودينية وفلسفية. إنه زعيم ومعلم ونبي وفيلسوف ومثال يحتذي به، وسعادة الأفراد إنما تكون في التشبه به.

والرئيس قد يكون رئيساً أولاً وقد يكون رئيساً ثانياً، فالرئيس الثاني هو الذي يرئسه إنسان ويرأس هو إنسانا آخر. أما الرئيس الأول فلا يحتاج أن يرئسه إنسان. وليس بحاجة إلى إنسان يرشده. وإذا كان هذا هو مركز الرئيس من المدينة فما هي الصفات التي يجب أن يتحلى بها رئيس المدينة الفاضلة.

إن الرئيس لابد من أن تتوافر فيه اثنتا عشرة صفة، وهي أن يكون:

1) تام الأعضاء لكي تساعده قواه على إنجاز الأعمال الخاصة به.
2) جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له.
3) جيد الحفظ. لما يراه ويسمعه أو يفهمه ويدركه، حتى يكاد لا ينساه.
4) جيد الفطنة، ذكيا.
5) حسن العبارة (قادر على التعبير).
6) محبا للعلم.
7) غير شره إلى المأكول والمشروب.
8) محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله.
9) كبير النفس محبا للكرامة.

10) محبا للعدل وأهله، مبغضا للظلم والجور.
11) قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل.
12) أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

ولكن ما هو الحل إذا تعذر توافر هذه الصفات في شخص واحد ؟ يجيب الفارابي أنه في هذه الحالة لابد من أن تؤخذ الشرائع التي سنها رئيس سابق ويعهد بتطبيقها إلى رئيس جديد (الرئيس الثاني) شرط أن تجتمع فيه ست صفات:

1- الحكمة.
2- العلم وحفظ الشرائع والسير التي سنها الأولون.
3- جودة الاستنباط (الاستخلاص) فيما لم يرد عن السلف.
4- جودة الرؤية. فيما ينبغي أن يعرف من الحوادث الطارئة.
5- جودة الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين.
6- جودة الثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب.

وإذا لم تجتمع هذه الصفات في شخص واحد، بل وجد اثنان أو أكثر أحدهم يتحلى بالصفة الأولى (الحكمة) بينما يتحلى الآخرون بالصفات الباقية شكلوا جميعاً مجلس رئاسة برئاسة صاحب الحكمة. أما إذا فقد الحكيم من المدينة فلا مفر لها من الهلاك والفساد، ولو توفرت لها باقي الصفات، لأن الحكمة هي الصفة الأساسية التي لا قيام لدولة ولا استمرار لحكم بدونها.

أما مضادات المدينة الفاضلة فهي خمس:

1- **المدينة الجاهلة:** وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم وهذه المدينة تنقسم إلى عدة أقسام:

أ- المدينة الضرورية: يقتصر أهلها على الضروري في الحياة ويتعاونون على تحصيله.
ب- المدينة البدالة: يتعاون من فيها على جمع المال من دون الاستفادة منه.
ج- مدينة الخسة والشقاوة: يهدف أهلها إلى التمتع باللذة الحسية.
د- مدينة الكرامة: وهم أصحابها طلب المجد والعظمة من أجل الشهرة.
ه- مدينة التغلب: تستبد بها شهوة القوة والقهر في سبيل اللذة التي تنالها من التغلب على الآخرين.

و- المدينة الجماعية: يعمل أهلها على هواهم فلا يتقيدون بقانون ولا تعلو على رغبتهم سلطة أو إرادة.

2- **المدينة الفاسقة:** هي التي لا ينطبق عملها على علمها. آراؤها آراء المدينة الفاضلة وأفعالها أفعال المدينة الجاهلة.

3- **المدينة المبدّلة:** هي التي كانت في القديم تأخذ بآراء المدينة الفاضلة وافعالها، غير أنها تبدلت مع الزمن وتحولت أفعالها إلى أفعال فاسدة.

4- **المدينة الضالة:** هي التي تعتقد في الله والأفلاك والعقل الفعال آراء فاسدة.

5- **النوابت:** فالنوابت في المدن منزلتهم فيها كمنزلة الشوك النابت من الزرع أو سائر الحشائش الضارة بالزرع. وهم ليسوا مدنيين بل كالبهائم (الإنسية والوحشية) ويجب معاملتهم معاملة البهائم.

وتشترك هذه المدن جميعاً ببعدها عن الحق وشذوذها عن الصواب.

ومن آرائها:

1) أن الموجودات متضادة، وأن كلاً منها يلتمس التغلب على الآخر للحصول على ما يحفظ به وجوده.

2) أن الغالب قد يهلك المغلوب أو يبقيه ليستخدمه ويستبعده وينتفع به.

3) أن استعباد القاهر للمقهور هو عندهم عدل.

4) إذا كان المتعاقدون ضعفاء يخاف بعضهم بعضاً حافظوا على شروط تعاقدهم. ولكن متى قوي أحدهم غير شروط الاتفاق ورام القهر.

وتقسيم الفارابي للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة يخضع لعوامل دينية في بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا في السياق الزمني لظهور الإسلام أي في عصر النبوة المحمدية، وعلى هذا فتكون أضدادها في خلال نفس العصر الإسلامي مدناً تعلم الحق أي قد وصلتها الدعوة الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال وربما قصد بالمدينة الفاسقة الإشارة إلى رأي المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين، وهذا يعني أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع علمه بالحق، أما المتبدلة فهي تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم.

والمدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوي المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو باطنية تزعم أن لأئمتها صفة التأله ومنهم الإسماعيلية وغلاة الشيعة.

وتبقى النوابت: وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطراً على الاجتماع البشري. وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق، واللصوص، والقتلة. وإغفالنا هنا عن ذكر المدن الجاهلة وأقسامها لا يعني أنها لا تعد أضداد أيضاً للمدينة الفاضلة عند الفارابي، بل لأنها على ما يبدو أنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلي السابق على الإسلام لأن عذر أهلها أنهم لا يعرفون شيئاً عن دعوة الحق.

هكذا بنى الفارابي مدينته الفاضلة على شخصية الرئيس فهو دائم الاتصال بالعقل الفعال، حتى ليصبح نبياً وفيلسوفاً في آن معاً. ويتضح لنا بجلاء تام أن الفارابي متأثر بأفلاطون وجمهوريته من جهة والإسلام والتعاليم الإسلامية من جهة ثانية.

5 – **مفهوم السعادة:**

السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها.

والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها بل هي خيرات لأجل السعادة.

والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائض والرذائل والخسائس.

فالقوة الغاذية التي في الإنسان إنما جعلت لتخدم البدن، وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة، وخدمة هذه الثلاث للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن، والناطقة منها عملية ومنها نظرية: والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها إلى السعادة. وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية. فإذا عملت بالقوة النظرية، السعادة ونصبت غايتها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تقبل بمعاونة

المتخيلة، والحواس على ذلك، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة، فإذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غايتها بتشوق، بل نصبت الغاية شيئا آخر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة.



الفصل الثالث

ابـن سينـا

1- حياته:

هو ابوعلي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا (980-1037) ولد في أفشنة من قرى بخاري (أوزبكستان) وكان أبوه من بلدة بلخ من كبار دعاة الإسماعيلية. نشأ في بيت عريق في خدمة الدولة، إذ كان أبوه واليا على سامان. وهناك تعهده أبوه بالتعليم والتثقيف وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمونه معارف أهل زمانه فحصلها في وقت مبكر إذ أتم دراسة الأدب واللغة وتعلم القرآن وهو في سن العاشرة.

ثم درس الفقه والمنطق والهندسة، كما اشتغل بالعلم الطبيعي والإلهي ومارس صناعة الطب. كل ذلك وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره.

كذلك استهوته دراسة الفلسفة فانصرف إليها سنتين كاملتين باحثاً مستقصياً. وكان يقضي الليالي الطوال ساهراً فكان إذا غلبه النعاس أبعد عنه بكأس من الشراب. فإذا استسلم للنوم تكشفت له حلول للقضايا والمشكلات التي أجهدته في يقظته وانفتحت مغاليقها.

قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو 40 مرة، حتى حفظه دون أن يفهمه، إلى أن وجد كتاب الفارابي (أغراض ما بعد الطبيعة) فتفتحت له أغراض كتاب أرسطو.

ولما بلغ ثماني عشرة سنة من العمر كان قد فرغ من هذه العلوم، وكانت هذه هي المرحلة الأولى من حياته (مرحلة التحصيل).

أما المرحلة الثانية منها فتبدأ في الحادية والعشرين من عمره (وهي مرحلة العطاء والإنتاج). ومع يقيننا بأنه قد أخذ معظم فلسفته من الفارابي، إلا أنه تمكن من أن يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس. فقد قدر لمؤلفاته أن تعيش وتغزو العقول والقلوب، ولم يقتصر أثره على الشرق، بل امتد إلى الغرب. وظلت كتبه تدرس في الجامعات الأوروبية حتى عصر النهضة، ونقل اسمه للاتينية فكان Avicenna. فمؤلفاته تزيد على مائتي كتاب. ولقب بالشيخ الرئيس. وهذا اللقب بسبب الوزارة التي شغلها أو لعله بسبب رئاسته على

الأطباء. والفلسفة عنده هي كما كانت عند الفارابي "العلم بالموجودات بما هي موجودة".

2- مفهوم النفس:

يعد ابن سينا إمام فلاسفة الإسلام في دراسة النفس وأهتم اهتماماً لا نجد له مثيلاً لدى أحد من الفلاسفة السابقين عليه إطلاقاً. والنفس هي المشكلة التي حيرت عباقرة العالم من الفلاسفة وغيرهم قديماً وحديثاً حتى أصبح للنفس علم خاص بها ومستقل عن جميع العلوم ذلك هو علم النفس.

واهتمام ابن سينا بالنفس جعله يصنف أكثر من ثلاثين رسالة في معرفة أحوالها وقواها وتعلقها بالبدن وجوهريتها وبقائها.

وقد وقف ابن سينا في مسألة النفس موقفاً وسطاً بين أفلاطون وأرسطو، فاتفق مع أرسطو بالقول إن النفس حادثة، وإن النفس صورة للبدن، واتفق مع أفلاطون بالقول بخلود النفس ولعله لم يقف هذا الموقف الوسط إلا بتأثير العقيدة الإسلامية التي تقرر أن لا قديم إلا الله، وأن القول بخلود النفس ضروري لتحقيق معنى الثواب والعقاب.

وإذا كان ابن سينا قد أخذ كثيراً من آرائه النفسية عن أفلاطون وأرسطو والفارابي، إلا أن النتائج التي توصل إليها تختلف عن نتائجهم اختلافاً بيناً، سواء من حيث العمق أم من حيث الاتساع والشمول، أم من حيث الغرض والغاية.

فالأجسام قبل أن تظهر عليها ظواهر النفس يجب أن تمر بمراحل متعددة تهيئها لهذا الحدث الكبير. فالعناصر الأربعة كما نعلم تكونت بتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية، وبتأثيرها وامتزاج تلك العناصر الأربعة بعضها ببعض (امتزاجاً أولياً) تكونت المعادن. ثم امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال، فحدث عنها بتأثير القوى الفلكية نبات. ثم زاد اعتدال المزاج في بعض الأجسام فاستعدت لقبول النفس الحيوانية بعد أن استوفت درجة النفس النباتية. وهكذا فكلما زاد الاعتدال في الجسم ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى، هي القوى النفسانية الإنسانية.

والنفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

إحداها: النفس النباتية. وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى.

والثانية: النفس الحيوانية. وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

والثالثة: النفس الإنسانية. وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وتعريف النفس بأنها كمال أول، معناه أنها هي التي يصير النوع بها نوعاً بالفعل وعلى نحو ما يأتي:

أولا: قوى النفس النباتية: للنفس النباتية قوى ثلاث هي:

1- **القوة الغاذية:** فالتغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية. ولذلك لا يغتذي الكائن الحي إلا بمواد تلائم جسمه. والقوة الغاذية تحيل الغذاء إلى شيء شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحي، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه. والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغاذية، فإن بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود. فالتغذية إذن ضرورية للكائنات الحية.

2- **القوة النامية:** فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي وتسلب الجسم جانباً من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج إلى الزيادة للتزيد في تلك الأعضاء.

والقوة النامية تختلف عن القوة الغاذية من حيث إن النامية تفعل فعلها في أول أحوال وجود الكائن الحي إلى أن تكتمل صورته الطبيعية، أي إلى آخر النشوء فيتوقف فعلها. بينما الغاذية تستمر في وظيفتها طوال حياة الكائن الحي فإن توقفت توقفت حياته.

3- **القوة المولدة:** تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه، أي عندما تكاد القوة النامية تفرغ من أداء وظيفتها، ووظيفة القوة المولدة هي حفظ النوع.

ثانياً: قوى النفس الحيوانية: للنفس الحيوانية قوتان:

1- **محركة:** إما باعثة وإما فاعلة. فالباعثة قوة نزوعية وظيفتها أن تحمل على التحريك بالطلب أو بالهرب تبعاً للصورة التي ترتسم في المخيلة، كالحركة لطلب لذة، أو لدفع مضرة.

أما القوة الفاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات تجذب الأوتار والأربطة فتشنجها أو ترخيها وتمكن من الحركة الجسدية.

2- **مدركة:** تطلق بمعنيين: قوة تدرك من خارج وقوة تدرك من باطن. فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس، أي البصر والسمع والشم والذوق واللمس:

أ- **البصر:** يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقلية.

ب- **السمع:** يدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم للانضغاط بعنف يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ بحيث يحركه بشكل حركه ويماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع الكائن.

ج- **الشم:** تدرك هذه الحاسة ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جسم له رائحة.

د- **الذوق:** تدرك هذه الحاسة، التي توجد في العصب المفروس على جرم اللسان، الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة المخالطة للرطوبة فيها مخالطة محيلة.

ه- **اللمس:** تدرك ما يماسها ويؤثر فيها بالمضادة المحلية للمزاج أو المحلية لهيئة التركيب.

واللمس ضروري لبقاء الحيوان، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي مدركات اللمس. أما سائر الحواس فمدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس.

أما القوى المدركة من باطن هي خمس أيضاً:

أ- **الحس المشترك:** ويقبل جميع الصور التي ترد إليه من الحواس الخمس ويحس بها ويجمع بينها ويميز بعضها من بعض، وهو مركز الحواس ويقع في التجويف المقدم من الدماغ.

ب- **المصورة:** وتحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس فيبقى فيها بعد غيبة المحسوسات. وتقع آخر التجويف المقدم من الدماغ.

ج- **المخيلة:** تستعرض الصور والمعاني الجزئية المخزونة في المصورة وفقاً لقوانين معينة (قانون التضاد، قانون التشابه وقانون التجاور) ومركزها التجويف الأوسط من الدماغ.

د- **الوهمية:** وتدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة. أما كيف يدرك الوهم معنى غير محسوس فبإلهام يفيض عليه من الله. والوهم يقع في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ.

ه- **الذاكرة:** تحفظ ما تدركه الوهمية من المعاني الموجودة في الجزئيات كما تحفظ المصورة ما أحس به الحس المشترك من الصور الجزئية المحسوسة. وهي أيضاً تستعيد هذه المعاني وتذكرها. ومركز الذاكرة التجويف المؤخر من الدماغ.

3- **قوى النفس الإنسانية:** تنقسم إلى قوتين:

1- **قوى عاملة:** هي مبدأ محرك إلى ما ينبغي فعله أو تركه من الأفاعيل الجزئية.

2- **قوى عالمة:** فهي ذلك الوجه من النفس الملتفت إلى المبادئ العالية، وذلك في مقابلة الوجه الآخر الملتفت إلى مصالح البدن. وهذه القوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة حتى لا يبقى فيها شيء من علائق المادة.

والنفس هي جوهر قائم بذاته مستقل عن البدن مغاير له. ويمكن للنفس أن تقوم من دون الجسم. أما الجسم فلا يقوم إلا بها لأنها كمال له. فالجسم محتاج إلى النفس كل الاحتياج، على حين أن النفس لا تحتاج إلى الجسم.

والنفس تظل هي سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل. فلا يمكن أن يوجد جسم من دون النفس لأنها مصدر حياته وحركته. وأما النفس فيمكنها أن تعيش بمعزل عن الجسم.

وعندما تتحد النفس مع الجسم كما يقول ابن سينا، تقوم النفس بوظيفتين كبيرتين، فهي تسوس الجسم من جهة، ومن جهة أخرى تدرك المعقولات. ولأنها تسوس البدن يوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية النزوعية التي يحدث فيها هيئات تخص الإنسان، تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء.

ثم إن النفس توجه الجسم في عمله وترشده في أفعاله فتتولد من جراء ذلك الآراء الذائعة المشهورة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح.

أما الوظيفة الثانية التي تقوم بها النفس حسب رأي ابن سينا إدراكها المعقولات، ومن شأن هذه القوة أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء، ومن قيام النفس بهذه الوظيفة يؤكد ابن سينا أن اتصالها بالجسم ليس اتصالا جوهريا، ما دامت النفس جوهرا روحانيا قائما بذاته، وتأتي بوظيفة مستقلة عن الجسد.

إن النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها، بل كلما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصة به، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها. فإذا فارقت البدن احتفظت بالمشخصات والهيئات التي حصلت لها خلال وجودها فيه. ومعنى ذلك أن النفس لا تموت بموت البدن، وإن كانت حادثة، لأن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه أن يبطل ببطلانه.

والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادي كالجسم، لأنها مخالفة للجسم، لذلك فهي متصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول.

فاتصال النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم. ولا أدل على هذا من أن النفس متى انفصلت عن الجسم تغير الجسم، وأصبح شبحا من الأشباح. في حين أن النفس بالانفصال أو الصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة.

فالنفس الإنسانية إذن جوهرة روحانية قائمة بذاتها. ولما كانت النفس صادرة عن العقل الفعال، فإن المعلول يبقى ببقاء علته.

ثم لما كانت النفس جوهرا بسيطا والبسيط لا ينحل ولا ينعدم، فإن النفس خالدة لا يتبع مصيرها مصير البدن المركب والقابل للانحلال.

ذلك الخلود يقدم عليه ابن سينا أربعة أدلة تتحدد بالآتي:

1- **دليل المغايرة:** يؤكد ابن سينا أن جوهر النفس الذي هو الإنسان على الحقيقة لا يفنى بفناء الجسد، بل هو باق لأن جوهره مغاير لجوهر البدن وأقوى منه. فهو محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه.

فالنفس في جوهرها مغايرة لجوهر البدن، فليست معلولة له ولا تعلق لها به حتى تتأثر بما يحدث له. فعلاقتها بالجسد ليست علاقة ارتباط وتلازم بل علاقة إشراف وسيطرة، إنها تشرف عليه إشراف السيد على المسود.

2- **دليل البساطة:** إن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تقبل الفساد، ومن ثم لا تنعدم متى وجدت. فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد.

3- **دليل الاشتقاق:** إن النفس من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية هذه باقية خالدة لا تقبل الفساد أو الفناء. ولما كان المعلول يبقى ببقاء علته فالنفس التي هي معلولة للعقول المفارقة والنفوس الفلكية تبقى ببقاء عللها.

4- **دليل الأحلام:** إذا نام الإنسان بطلت عنه الحواس والإدراكات، وصار أمره كالميت. لكنه مع ذلك يرى الأشياء ويسمعها، بل يدرك الغيب في الرؤيا الصادقة. وهذا دليل قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، ومن ثم لا يفسد بفساده.

فالنفس إذن خالدة، وحلولها في البدن إنما يكون إلى أجل مسمى ومعنى هذا أن النعيم والجحيم عند ابن سينا روحانيان لا جسمانيان.

فالإنسان ليس إنسانا ببدنه، وإنما هو إنسان بنفسه. فإذا فارقت نفسه بدنه أصبح البدن ترابا أو شيئا آخر من العناصر. وأما نفسه التي هي محل الثواب والعقاب واللذة والألم فلا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلا.

3- **نظرية المعرفة:**

يذهب ابن سينا - مثله مثل الفارابي - إلى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو فيض العقل الفعال. فالمعقولات إنما تفيض من العقل الفعال الذي تنتهي

إليه صور الماهيات من مبدع الكل. وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيئ العقل الإنساني لقبول فيض العقل الفعال.

وتنقسم المعرفة عند ابن سينا إلى ثلاثة أنواع:

1- **معرفة بالفطرة:** وهي معرفة المبادئ الأولى، كقولنا إن "الكل أعظم من الجزء" أو إن "الواحد نصف الاثنين" أو إن "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"...الخ.

2- **معرفة بالفكرة:** هي معرفة مكتسبة وتكون بإدراك المجردات المعقدة والكليات العامة التي يحتاج المرء فيها إلى مجهود أكبر من مجهود النوع الأول، ولا يدركها إلا من وصل إلى مرتبة العقل المستفاد.

3- **معرفة بالحدس:** من الناس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى عناء كبير، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدساً بلا قياس ولا معلم، كأن فيه روحا قدسية.

وهذا ضرب من النبوة التي هي أعلى مراتب القوى الإنسانية. والحدس نوعان: إما أن يكون عقب طلب وشوق، ولكن من غير حركة، (أن يكون للإنسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلبه بالأدلة)، فإذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر. أما إذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدس بإطلاق.

وهكذا فمن الناس من يكون من أصحاب المعرفة بالفكرة وحدها. ومنهم من يكون من أصحاب المعرفة بالحدس إلى جانب المعرفة بالفكرة. ومنهم من يكون علمه كله حدساً (معرفة مطلقة مباشرة)، وهؤلاء هم الأنبياء فيسمى العقل عندئذ عقلاً قدسياً.

وهكذا فقد جعل ابن سينا العقول في خمس مراتب:

1- **العقل الهيولي:** ويعني العقل الإنساني في أول أطواره.

2- **العقل بالملكة:** وهو المرحلة الثانية التي يتقبل فيها المعقولات الأولى من العقل الفعال.

3- **العقل بالفعل:** وهي المرحلة الثالثة حينما تفيض على العقل بالملكة معلومات ومعقولات أخرى من العقل الفعال.

4- **العقل المستفاد:** وهو العقل الذي تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، فيعقلها ويدرك أنه يعقلها بالفعل.

5- **العقل القدسي:** وهو بنظر ابن سينا من أرفع العقول وأسماها، وليس مما يشترك فيها الناس جميعا، فمن الناس من يهبه الله سبحانه شدة الصفاء وقدرة الاتصال بالعقل الفعال موجد هذا الكون، فترتسم في هذه العقول السامية كثير من الصور التي هي في العقل الفعال كعقول الأنبياء والعلماء والحكماء الذين وقفوا نفوسهم على استنباط العلوم الإلهية، والارتشاف من رحيق المعرفة الماورائية.

4- بحث الوجود من حيث الوجوب والممكن (الله والعالم) :

ابن سينا كالفارابي من أصحاب المذهب الثنائي في الوجود، ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود (الله) وعن الطرف الآخر بممكن الوجود (العالم).

فالموجود إما أن يكون له سبب في وجوده أو لا سبب له. فإذا كان له سبب فهو الممكن. وإن لم يكن له سبب في وجوده فهو واجب الوجود. يقول ابن سينا "فكل موجود إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود. فواجب الوجود هو الأولي والأزلي والخالد أبداً، هو سبب كل الأسباب ولا يحتاج إلى سبب لوجوده، إنه الله، الحق القيوم الذي لا بداية له ولا نهاية له. وممكن الوجود هو تالي الأول وبمجرد نشوئه وتكونه فإنه يغدو واجب الوجود (ولكنه بغيره لا بذاته) ذلك هو العالم بكل مكوناته وأشكاله".

وهذا يعني أن هناك واجب الوجود بذاته لا بسبب آخر، وهو الله تعالى، ثم واجب الوجود بغيره، وهو العالم. أما أعيان الأشياء فممكنه الوجود قبل أن توجد فإذا وجدت كانت واجبة الوجود بغيرها. فالاحتراق مثلاً واجب بغيره، أي عند التقاء النار بالجسم القابل للاحتراق، فالاحتراق ليس له من ذاته بل من غيره وهو النار. كما أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها بل باجتماع اثنين واثنين معا.

إذن فلكل موجود علة في وجوده ماعدا الله، لأن وجوده مستمد من ذاته. فبرهان ابن سينا على وجود الله يقوم على قسم الوجود إلى قسمين واجب وممكن. فالممكن يحتاج إلى علة لوجوده، أما الواجب فهو العلة الأولى لكل موجود.. فوجود الله علة لوجود العالم ووجود العالم معلول بوجود الله. والعلة تتقدم معلولها. والمعلول يتأخر عن علته. فالعالم إذن متأخر بذاته عن ذات موجده. فالله الذي هو واجب الوجود علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم، في معلولها الذي هو العالم.

5 – **صفات واجب الوجود:**

1- **الصفة الأولى:** البساطة. فهو بسيط أي ليس مركباً من أجزاء.

2- **الصفة الثانية:** الوحدانية. وهي مترتبة على الصفة السابقة. فما دام الله بسيطاً فهو واحد. لأنه إن لم يكن واحداً كان له شبيه ونظير فيكون غير واجب الوجود.

3- **الصفة الثالثة:** الله تام أي كامل.

4- **الصفة الرابعة:** خير محض. أي مثال الخير وليس فيه اي صفة عدمية (أي صفة للشر) أما الممكنات (العالم وما فيه) فتنطوي على الخير والشر.

6- **الصفة السادسة:** عقل وعاقل ومعقول. لأن واجب الوجود يخلو من المادة لذلك فهو عقل محض. وما دام كذلك فهو يعقل ذاته. لا توجد ثنائية كما في الإنسان من حيث إن له عقلا يعقل غيره. لأن العقل الإنساني متعلق بمادة. فالله يعقل ذاته بعقلها على أنها مبدأ كل موجود يعقل أوائل الموجودات.



الفصل الرابع

إخوان الصفاء

1 - أصل الجماعة وأسس تكوينها :

هم جماعة من الفلاسفة الشعبيين جمع بينهم الود والوفاء كما يفهم من اسمهم "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" ظهروا في القرن الرابع الهجري (= العاشر الميلادي) في البصرة.

دونوا اثنتين وخمسين رسالة في الفلسفة في مختلف مجالات العلوم لتكون هذه المعارف في متناول مختلف فئات المجتمع من دون تمييز بينها. وتمثل هذه الرسائل أغزر مادة فلسفية وعلمية، وأثمن موسوعة فكرية، ضمت في دفتيها البديع والإيجاز والبيان والبلاغة والحكمة. أما العلوم والفنون التي وردت فيها فهي: الفلك والرياضيات والموسيقى والهندسة والطب والأدب وعلم الحيوان والتربية والشعر وعلوم أخرى ابتدعها العقل الإسلامي في عصر مبكر من عصور الإسلام، وفي فترة كانت الفلسفة تعد ضرباً من الفكر والإلحاد.

ويبدو في تلك الرسائل تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية، ويبغون منها أن تكون محاولة لتشكيل نظرة شاملة. وفلسفتهم باطنية، وهناك من الدلائل ما يثبت أنهم من الشيعة وأنهم ارتبطوا بطائفة الإسماعيلية ولعل هذا هو سبب تغلغل الفلسفة الإغريقية في أفكار الإسماعيلية.

وكانوا يجتمعون سرا ويتباحثون في كافة الأمور من علوم سياسية واجتماع وتربية، حتى كان لهم مذهب خاص يعبر عن آرائهم أو قل دستور لحياتهم أرادوا التبشير به وتعميمه في سائر الأقطار بأساليب دعائية مرنة، لم يعرفها عصر من العصور.

فلقد أسسوا مجلساً سرياً خاصاً للاجتماعات، كانوا يجتمعون فيه في أوقات معلومة لا يداخلهم فيه غيرهم، فيتذاكرون بالعلوم ويتحاورون فيما يجب عليهم عمله لتعميم دعوتهم وكانت مواعظهم تنص على: أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، وأن لا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأي إخوان الصفاء أن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها.

وتتألف الجماعة من أربع طبقات:

الأولى: طبقة الشباب من سن 15- 30 يناط بهم الطاعة.
الثانية: طبقة الرجال من سن 30- 40 يتعلمون علوم الدنيا وحكمتها.
الثالثة: طبقة الشيوخ من سن 40- 50 في مرتبة كمرتبة الأنبياء يعرفون الناموس الإلهي.
الرابعة: عند تجاوز الرجل الخمسين فيصير في منزلة الملائكة المقربين يشهد حقائق الأشياء.

وتناسب الفروض والعبادات عقلية الناس في الطبقتين الأولى والثانية، ولم يكن تشريعها إلا لتهذيب نفوسهم. لكن الرجال من الطبقتين الثالثة والرابعة لا يطهر نفوسهم إلا التأمل الفلسفي وهو الذي يقود بهم إلى معرفة الله والاتصال به.

ولم يعرف مؤسس الجماعة، وربما كان لعبد الله بن ميمون القداح يد في تأسيسها بل ولم يعرف من أعضائها إلا القليلون بسبب أنها مذهب باطني، وتعاليمها وكل شيء عنها سري. وأشهر هؤلاء القليلين:

1) أبو سليمان المقدسي.
2) أبو الحسن الزنجاني.
3) أبو أحمد المرجاني ويسميه المستشرق دي بور محمد بن أحمد النهرجوري.
4) أبو الحسن العوفي.
5) زيد بن رفاعة.

وقيل أن أبا العلاء المعري كان من أعضائها.

وقالوا في أسباب تأليفهم لجماعتهم: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال.

وتعد رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء أول دائرة معارف عربية ظهرت في العالم الإسلامي، بل هي المثل الأول للفلسفة العربية المعبرة عن مبدأ التوفيق بين الفلسفة والدين.

فموضوع الفلسفة والدين وما بينهما ما زال منذ مطلع القرن الثالث للهجرة حتى يومنا هذا الشغل الشاغل للعديد من الباحثين والدارسين العرب والأجانب. فالتفريق بين الفلاسفة ورجال الدين والفقهاء وعلماء الكلام ليس

من السهولة بالقدر الذي نتصوره، أما أسلوب معالجته فيحتاج إلى المزيد من الوعي والدرس والعناية والتنقيب.

وقد جاءت رسائل إخوان الصفاء بمحصول وافر وإنتاج باهر في عالم الفلسفة، إنهم هضموا معارف عصرهم وقرأوا الكثير واستطاعوا أن يقيموا فلسفة عربية مأخوذة عن مصادر متعددة من آلاف الكتب، كما أنه مما لاشك فيه معرفتهم اللغات السائدة في عصرهم وخاصة اليونانية والفارسية، مضافاً إلى ذلك قدرتهم وتفوقهم بأخذ الثمار اليانعة من عموم الفلسفات وضمها إلى فلسفتهم.

2- التصورات الاجتماعية والسياسية:

1) إنهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الإنسان وسعادته الآخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية. بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي. لذا هم يؤكدون تكراراً توصيه إخوانهم بمثل هذا القول (... إنك لا تقدر على أن تعيش وحدك إلا عيشاً نكداً ولا تجد عيشاً هنيئاً إلا بمعاونة أهل مدنية وملازمة شريعة...).

2) إنهم، إذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الناس يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل. لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، ويضعون الحوافز المادية كأساس لإنجاز العمل وإتقانه.

3) إن الإخوان وضعوا معارفهم "الموسوعية" لتكون بمختلف أنواعها في متناول مختلف فئات المجتمع من دون تمييز بهدف تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية، ولكن لذلك هدف سياسي لأنه عمل أيديولوجي يقف في مواجهة أيديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك ليحاربها من جهتين:

الأولى: كونها أداة لحجب المعارف العلمية عن جماهير العامة وحصرها في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى الموالية للدولة ونظامها الاجتماعي المسيطر.

الثانية: كونها تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتأييد سيطرته المطلقة غير القابلة للاعتراض، وتحريم الأفكار المتحررة، وشهر تهمة الزندقة أو الكفر سلاحاً لإرهاب ذوي الأفكار المتحررة.

4) إن إخوان الصفاء ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية. وهذا أمر طبيعي ما دام لهم موقف أيديولوجي، ولكن ظاهر النصوص التي ينعكس

فيها هذا الوضع الطبقي يوحي بأنهم يسايرون هذا الوضع ويقرونه ويؤكدون صورته التي تلائم أيديولوجية النظام الإجتماعي، رغم كونهم: يفكرون ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لأيديولوجيته، ويريدون إقامة نظام آخر له أيديولوجية مخالفة.

فهم مثلاً حين يتصورون المجتمع الأمثل لمدينتهم التي يفترض أن تبنى عليها "دولة الخير" يتصورون تركيبه الطبقي على النحو الآتي يتألف من أربع مراتب (أربع طبقات أو فئات اجتماعية):

الأولى: مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع (الشغيلة المنتجون للسلع الاجتماعية).

الثانية: مرتبة ذوي الرياسات (حكام الأقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الاداريين).

الثالثة: مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي.

الرابعة: مرتبة الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة (الفلاسفة).

وتتميز الصورة الطبقية والأيديولوجية في نظام الإخوان وتتمثل في جانبين نحدد من خلالهما موقعهم الطبقي. وهذان الجانبان هما:

الأول: المركز الذي يحتله "الملوك" في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. هذا المركز يقع تحت مرتبة "الإلهيين" وفوق سلطتهم سلطة أعلى هي "المشيئة والإرادة" التي أسندها الإخوان إلى "الإلهيين" الفلاسفة.

وهذه خطوة ثورية أيديولوجية تسترعي الانتباه لأننا هنا نفاجأ بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي "ملوك" العصر الإسلامي الوسيط ووضع المشيئة والإرادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكماء، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف "الملوك".

الثاني: هو الموقف من "ذوي الصنائع" حيث تم وصفهم بأرباب الأركان الأربعة. ويعني ذلك الآتي:

1- أن ذلك الوصف مصدره نظرة الإخوان إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كنظرتهم إلى العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية. فهم يناظرون بذلك بين مراتب طبقات المجتمع ومراتب تطور الكائنات المادية (النبات والحيوان والإنسان والملائكة). هكذا تتصف

مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى تبدأ بذوي الصنائع وتنتهي بالإلهيين الفلاسفة.

2- إن الإخوان ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمع بالفعل، أو إلى شرط اساسي لانتظام "أمر المدينة" (المجتمع) وفقا لتعبيرهم ونظريتهم.

3 – فكرة التطور:

إن الأركان الأربعة (النار، الهواء، الماء، والتراب) متقدمة الوجود على مولداتها بالأيام والشهور والسنين، كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان بالأزمان والأدوار والقرانات، وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الأفلاك بالدهور الطوال التي لا نهاية لها. والباري تعالى متقدم الوجود على الكل كتقدم الواحد على جميع العدد.

وكما أن التسعة آخر مرتبة الآحاد كذلك المولدات آخر مرتبة الموجودات الكليات، وهي المعادن والنبات والحيوان.

والمعادن ثلاثة أنواع:

1) ترابية لا تذوب ولا تحترق.
2) حجر يذوب ولا يحترق.
3) ومائية تذوب وتحترق.

والنبات ثلاثة أنواع:

1) يغرس كالأشجار.
2) يزرع كالحبوب.
3) ينبت كالحشائش.

والحيوان ثلاثة أنواع:

1) يلد ويضع.
2) يبيض ويحضن.
3) يتكون من العفونات.

إن الموجودات كلها نوعان لا اقل ولا أكثر: كليات وجزئيات:

فالكليات تسع مراتب... أولها الباري الواحد الفرد جل ثناؤه، ثم العقل ذو القوتين، ثم النفس ذات الثلاثة الألقاب، ثم الهيولي ذو الأربع الإضافات، ثم الطبيعة ذات الخمسة الأسماء، ثم الجسم ذو الست الجهات، ثم الفلك ذو السبع المدبرات ثم الأركان ذات الثمانية المزاجات ثم المكونات ذات التسعة الأنواع.

وبما أن الواحد هو قبل كل الأعداد وكما أن الواحد هو منشأ الأعداد كذلك الباري موجد الموجودات وكان العقل أول موجود أبدعه الباري والنفس ترتبت في الوجود بعد العقل وصارت أنواعها ثلاثة: نباتية وحيوانية وناطقة.

إن النبات متقدم الوجود على الحيوان وهو كالوالدة يمتص رطوبات الماء ولطائف أجزاء الأرض بعروقه إلى أصوله ثم يحيلها إلى ذاته، ويجعل من فضائل تلك المواد ورقاً وثماراً وحبوباً نضيجاً، يتناول الحيوان منه غذاء صافياً هنيئاً مرئياً كما تفعل الوالدة بالولد (فلو لم يكن النبات يفعل ذلك لكان يحتاج الحيوان إلى أن يتغذى من الطين ومن التراب). إن الحيوانات التامة الخلقة كلها كان بدء كونها من ذكر وأنثى تحت خط الاستواء حيث يكون الليل والنهار هناك متساويين، والحر والبرد معتدلين حيث توالدت وتناسلت وانتشرت في الأرض سهلاً وجبلاً وبراً وبحراً. وهناك أيضاً تكون أبونا آدم أبو البشر وزوجته ثم توالدا وتناسلت أولادهما، وامتلأت الأرض منهم سهلاً وجبلاً، وبراً وبحراً إلى يومنا هذا.

والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان لأنها له ولأجله، وكل شيء هو من أجل شيء آخر فهو متقدم الوجود عليه... لأنه لو لم يتقدم وجود هذه الحيوانات على وجود الإنسان لما كان للإنسان عيش هنيء ولا مروءة كاملة ولا نعمة سائغة بل كان يعيش عيشاً نكداً، فقيراً بائساً بسوء الحال.

وإن أول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النبات، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان، كما أن أول المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية، وأول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء فأدون الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة فقط.

والجواهر المعدنية هي في أدون مراتب المولدات من الكائنات، وهي كل جسم متكون منعقد من أجزاء الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب، وإن النبات يشارك الجواهر في كونها من الأركان، ويزيد عليها وينفصل منها بأن لكل جسم يتغذى من الأركان وينمو ويزيد في أقطارها الثلاثة طولاً وعرضاً وعمقاً، وإن الحيوان أيضاً يشارك النبات في الغذاء والنمو، ويزيد عليه وينفصل عنه بأنه جسم متحرك حساس والإنسان يشارك النبات والحيوان في أوصافها، ويزيد عليها وينفصل عنها بأنه ناطق متميز جامع لهذه الأوصاف كلها.

إن رتبة الحيوانية مما يلي رتبة الإنسانية ليست من وجه واحد ولكن من عدة وجوه. وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت معدنا للفضل وينبوعاً للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع (فمنها . كما جاء في رسائل الإخوان . ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسد مثل القرد، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسانية كالفرس في كثير من أخلاقه، ومنها كالطائر الإنساني أيضاً، ومثل الفيل في ذكائه وكالببغاء والهزار ونحوهما من الأطيار الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات، ومنها النحل اللطيف الصنائع إلى ما شاكل هذه الأجناس، وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ونفسه أقرب من نفس الإنسانية. إما القرد فلقرب شكل جسمه من شكل جسد الإنسان صارت نفسه تحاكي أفعال النفس الإنسانية. وأما الفرس فإنه قد بلغ من كرم أخلاقه أنه صار مركباً للملوك وذلك أنه ربما بلغ من أدبه أنه لا يبول ولا يروث ما دام بحضرة الملك أو حاملاً له. وأما الفيل فإنه يفهم الخطاب بذكائه، ويمتثل الأمر والنهي كما يمتثل الرجل العاقل المأمور المنهي. فهذه الحيوانات في آخر مرتبة الحيوان مما يلي مرتبة الإنسان لما يظهر فيها من الفضائل الإنسانية. وأما باقي أنواع الحيوانات فهي فيما بين هاتين المرتبتين).

ولما أبدع الله الموجودات قسمها قسمين كليات وجزئيات وكانت مرتبة الكليات أن جعل الأشرف منها علة لوجود أدونها وسبباً لبقائها، ومتمماً لها، ومبلغاً إلى أقصى غاياتها وأكمل نهاياتها.

وكانت مرتبة الجزئيات أن جعل الناقص منها علة للكامل وسبباً لبقائه والأدون خادماً للإشرف ومعينا ومسخرا له.

(وبيان ذلك من النبات الجزئي . كما جاء في رسائل الإخوان .: لما كان أدون رتبة من الحيوان الجزئي وأنقص حالة منه، جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان، ومادة لبقائه، وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة للنفس الحيوانية... ولما كانت رتبة النفس الحيوانية أنقص وأدون من رتبة النفس الإنسانية جعلت خادمة ومسخرة للنفس الإنسانية الناطقة. ولما كانت بعض الحيوانات أتم خلقه وأكمل صورة جعلت النفس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة منها الكاملة، وجعلت أجسادها غذاء ومادة للأجسام الناطقة. ولما كانت النفس النباتية أدون رتبة من النفس الحيوانية جعلت خادمة للنفس الحيوانية، ومسخرة لما في رتبتها غذاء لها ومادة لأجسادها).

إن الطبيعة إنما هي قوة النفس الكلية الفلكية وهي سارية في جميع الأجسام دون فلك القمر. والأجسام التي دون فلك القمر نوعان: (1) بسيطة (2) مركبة.

فالبسيطة أربعة أنواع وهي النار والهواء والماء والتراب.

والمركبة ثلاثة أنواع وهي المعادن والنبات والحيوان.

وإن كل كائن تحت فلك القمر، وكل حادث في هذا العالم له وقت معلوم يحدث فيه، لا يكون قبل ولا بعد، وله سبب موجب لكونه لا يكون إلا به.

والحوادث التي تكون في عالم الكون والفساد هي تابعة لدوران الفلك. فكل حادث في هذا العالم سريع النشوء، قليل البقاء سريع الفساد فذلك عن حركة في الفلك سريعة، قصيرة الزمان، قريبة الاستئناف. وكل حادث بطيء النشوء طويل الثبات بطيء البلى، فذلك عن حركة بطيئة، طويلة الزمان، بعيدة الاستئناف. ((فمن تلك الحركات السريعة، القصيرة الزمان، القريبة الاستئناف، أدوار الفلك المحيط بالكل حول الأركان، في كل أربع وعشرين ساعة مرة واحدة)). كما ذكر الله تعالى: ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس: 40) وهي التي بها يكون الليل والنهار في هذا العالم الذي نحن فيه.

والسماوات هي الأفلاك (وإنما سميت السماء سماء لسموها والفلك لاستدارته).

والأفلاك تسعة. سبعة منها هي السماوات السبع، وأدناها وأقربها إلينا فلك القمر، وهي السماء الأولى، ثم ورائه فلك عطارد وهي السماء الثانية، ومن ورائه فلك الزهرة وهي السماء الثالثة، ثم من ورائه فلك الشمس وهي السماء الرابعة، ومن ورائه فلك المريخ وهي السماء الخامسة ومن ورائه فلك المشتري وهي السماء السادسة، ثم من ورائه فلك زحل وهي السماء السابعة.

أما الفلك الثامن وهو فلك الكواكب الثابتة الواسع المحيط بهذه الأفلاك السبعة، فهو الكرسي الذي وسع السماوات والأرض. وأما الفلك التاسع المحيط بهذه الأفلاك الثمانية فهو العرش العظيم. وكل واحد من هذه السبعة سماء لما تحته وأرض لما فوقه، ففلك القمر سماء الأرض التي نحن عليها، وأرض لفلك عطارد، وكذلك فلك عطارد سماء لفلك القمر وأرض لفلك الزهرة، وعلى هذا القياس حكم سائر الأفلاك، كل واحد منها سماء لما تحته وأرض لما فوقه إلى فلك زحل الذي هو السماء السابعة.

وعلى أساس ما تقدم يمكن القول بأن الأركان الأربعة (النار، الهواء، الماء، التراب) بعد اختلاط بعضها ببعض كانت منها المولدات الكائنات من المعادن والنبات والحيوان.

أما كيفية تكون هذه المولدات وظهورها فيجري على نحو ارتقائي من الأدون إلى الأعلى: ظهر المعدن أولا ثم النبات فالحيوان. أي أن المعدن مادة لتكون النبات والمعدن والنبات مادة لتكون الحيوان. ثم يتركب من الحيوان الأدون فالأعلى حتى الإنسان فالإنسان أعلى أصناف المولدات الكائنات على الأرض.

وكان ظهور الإنسان بعد المعادن والنبات والحيوان لأن للإنسان منفعة ومصلحة فيها. ولو أن الإنسان كان قبل هذه لكان خلقه عبثاً لأنه لا يقدر على البقاء ولا يستطيع العيش دونها وكل شيء هو من أجل شيءٍ آخر فهو متقدم الوجود عليه. وإخوان الصفاء كانوا أول من استجمع كثيراً من الجزئيات في مذهب النشوء وأول من قالوا بأن عالم الحيوان والنبات والجماد واحد يفصل بين بعضها وبعض حدود انقلابية دقيقة.

وكان ذلك كما قال د. حسين مروة: يعني ظهور بذور جنينية لنظرية نشوء وارتقاء الأجناس ((التي لم يتح لها أن تدخل قاموس العلم إلا في أواسط القرن التاسع عشر... وعلمهم الموسوعي (إخوان الصفاء) الذي ظهر في العصر العلمي العربي (القرن الرابع للهجرة . العاشر الميلادي) قد سجل الظاهرة الكبرى لذلك العصر وهي الميل إلى تفسير العالم بنزعه مادية. وهذا الميل كان انعكاساً لتطور العلوم الطبيعية ارتباطاً بتطور إنتاج الحاجات المادية الاجتماعية واشتداد الصراع الأيديولوجي تبعاً لاشتداد الصراع الاجتماعي)).





الباب الرابع

فلاسفة الإسلام في المغرب




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الأول

ابن رشد

1- حياته:

هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ويكنى أبا الوليد وهي كنية انتحلها أجداده من قبله فلزمته (1126 - 1198م) وولد في قرطبة بالأندلس وتوفي في مراكش. وهو من أكبر وجوه التاريخ، وله ثلاث ميزات ليست لغيره من فلاسفة الإسلام:

الأولى:- أنه أكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الإسلام.

والثانية:- أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة. وهو مؤسس مذهب الفكر الحر، فكان له قدر عظيم في نظر أهل أوروبا.

والثالثة:- أنه أندلسي. وللأندلس بذاتها وآفاقها وتاريخها وآثارها مكانه خاصة في تاريخ العالم.

كان الفلاسفة في الأزمنة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في ظلال الأمراء والملوك. لأن الفلسفة لا تطعم خادمها ولا تكسوه ولا تجري عليه رزقا، وإن كان هو ينفق في خدمتها عمره وماله، ويفقد في سبيلها حياته وولده وحريته، فلم يكن لمحب الحكمة بد من أن يلتمس العيش في أكناف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها إليه ويحليها باسمه.

ثم إن الفلاسفة كانوا ولا يزالون موضع ارتياب العامة، وحسد الخاصة. فالعامة ينظرون إليهم بعين الشدة ويسيئون بهم الظنون، ويتقولون عليهم، وينسبون إليهم أمورا إن صدق بعضها فمعظمها مختلف أو مبالغ فيه. أما الخاصة فمن لم يبلغوا شأنهم فإما يغارون منهم وإما يحسدونهم على نعمة الحكمة التي هي نقمة على الفلاسفة أنفسهم، لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف إلى أمير يلجأ إليه كحاجة الغرباء في بلاد الشرق إلى الأحتماء بسفراء الدول الأجنبية.

وقد نشأ بن رشد في بيت فقهاء وقضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها في الأندلس، وآباؤه من أئمة المذهب المالكي ، وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة، وانفرد حينا بقضاء أشبيلية. وقيل إن ابن رشد ولد قبل وفاة جده بأشهر.

ولا ريب في أن أبا الوليد ورث كثيراً من مواهب جده واستعداده الفكري. أما والده فلا يمتاز إلا بمنصب القضاء، وليس له بين أيدينا أثر معروف، ولكن رجلاً كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه فخراً أنه كان ابناً لأبيه، ووالداً لولده، فله نصيب عظيم في تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه.

درس ابن رشد الشريعة الإسلامية على طريقة الأشعرية وتخرج في الفقه على مذهب الإمام مالك ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية، والمذهب الشرعي يلزم بإتباعه على ما كان أبوه، أما المبدأ الفلسفي الذي خدمه فهو الذي أختطه لنفسه بإرادة حرة، وقد يكون للطريقة التي درس بها الفقه والمذهب الذي اتبعه أثر في أفكاره الفلسفية.

ولما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر إلى مراكش وقصد بلاط الخليفة عبدالمؤمن ثاني أمراء الموحدين، ولما توفي وخلفه ولده يوسف كان يحب العلم والعلماء ويعظم الحكمة ويكرم الحكماء، وكان يرغب من ابن رشد أن ينقل حكمة أرسطو، ولعله كان يرمي بذلك لأن يكون في الغرب كما كان المأمون في الشرق. ولما توفي يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله كانت حظوة ابن رشد عنده عظيم، فقربه إليه، ولما كانت صداقة الملوك أسرع تقلباً من الجو وأقصر عمراً من لذيذ الرؤى، وأقرب، إلى الغناء من أزهار الربيع فقد انقلب يعقوب على ابن رشد.

أما سبب النكبة فمختلف فيه، وقد عللها المؤرخون بعلل شتى، ولكن السبب الحقيقي واحد، وهو أن كل حكيم ذي مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يغارون من شهرته وينقمون عليه، وهؤلاء الحساد والمقاومون يظهرون تارة باسم الدين و طوراً باسم الأخلاق والفضيلة، وتارة باسم السياسة والحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم.

وكل ما حدث في نكبة ابن رشد أن أعداء لبسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا بها من التغلب على حزب الفلاسفة الذي كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد، ومما يؤيد هذا الرأي أن ابن رشد لم يكن وحيداً في الإهانه والأذى والنفي والاعتقال، بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء، وكان ذنبهم في نظر الخليفة وحزبه تفرغهم للفلسفة ودرس كتب الأقدمين. والمحنة ذاتها تقع في كل زمان ومكان، وتاريخ العالم حافل بفظائع الاضطهاد والتنكيل. وتاريخ أوروبا مملوء

بوقـائع التعـصب والاضـطهاد وإلحـاق الأذى بالعلمـاء و المـصلحين الـدينيين والمخترعين والمكتشفين.

على أن الخليفة بعد أن أطاع مشير السوء عاد ندم على ما فرط منه في حق الحكمة والحكماء، فاسترضى ابن رشد ورفاقه ودعاهم إلى حضرته وقربهم من حظيرته وقدمهم واستمع لهم وأطاع رأيهم ونبذ حزب التعصب والجهل الذي كان سبباً في نكبتهم.

غير أن حياة بن رشد لم تطل بعد محنته عاماً، فلما توفي نقلت رفاته إلى قرطبة ودفن في مدفن أجداده، وأصدق الأخبار عن وفاته ان توفي قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه.

2- التوفيق بين الحكمة والشريعة :

لم يكن ابن رشد أول فيلسوف حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد سبقه إلى ذلك كثير من الفلاسفة قبل الإسلام وبعده. وقد غلبت على الفلاسفة العرب منذ اتصالهم بالفلسفة اليونانية. فالكندي يقول إن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الظاهر. والفارابي يقرر أن الحقيقة واحده وأن اختلفت الطرق المؤدية إليها، وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض إلا للتوفيق بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم، وما جاء في الدين من القول بإبداعه. وابن طفيل يقول إن للدين والفلسفة غاية واحدة وهي معرفة الخير المطلق.

أما ابن رشد فلم يقتصر على التوفيق بين الحكمة والشريعة في بعض نظرياته الفلسفية فحسب، بل أفرد لدراسة هذا الموضوع كتاباً خاصاً سماه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " وتدل أضعاف هذا الكتاب على أن صاحبه كان يشعر بحزن شديد لما عرض للفلسفة من أذى ألحقه بها أصدقاؤها فقال: أذية الصديق أشد من أذية العدو، ولعلة يشير بذلك إلى إقبال الموحدين على فلسفة الغزالي صاحب كتاب " تهافت الفلاسفة" الذي كان مع الأشاعرة أشعرياً ومع الصوفية صوفياً، ومع الفلاسفة فيلسوفاً.

أ- النظر الفلسفي مأمور به في الشرع:

قال ابن رشد في الصفحة الأولى من كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " أن غرضه من هذا الكتاب هو الفحص عن جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع، أم محظور، أم مأمور به؟

وللإجابة عن ذلك السؤال يبدأ ابن رشد بتحديد معنى الفلسفة فيقول (إن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع).

فإذا استطعنا ان نثبت أن الشرع قد حث على النظر في الموجودات واعتبارها بالعقل، أمكننا ان نستنتج من ذلك أن النظر في الفلسفة مأمور به.

ولسنا نحتاج إلى عناء كبير في البرهان على أن الشرع يحث على النظر في الموجودات، واعتبارها في العقل. ففي قولة تعالى:(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)(الحشر: 2) إشارة صريحة إلى وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والفقهي معاً. كما ان في قوله تعالى:(أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ)(الأعراف: 185) وقوله:(وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ) (آل عمران: 191) حثاً على النظر في الموجودات.

وإذا صح أن الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس العقلي، وجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات مبنيا على هذه الطريقة. وهذا النوع من النظر هو الذي حث عليه الشرع، وهو أتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.

وإذن ينبغي لمن يريد أن يصل إلى معرفة الله وسائر الموجودات أن يتعلم أنواع البراهين وشروطها، وأنواع القياس وأجزاءه ومقدماته وأنواعها.

فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهيه على أنواعها، كذلك يستنبط الفيلسوف من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه.

وإذا قيل إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة لم يعرفها رجال الصدر الأول قال ابن رشد: إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه لم يعرفه كذلك رجال الصدر الأول. فلماذا نقول إن القياس العقلي بدعة، وإن القياس الفقهي ليس بدعة ؟ إن كلاً من هذين القياسين واجب بالشرع.

ب- وجوب الاستعانة بما قاله القدماء:

وإذا كان من العسير أن يقف واحد من الناس من تلقاء نفسه على جميع ما يحتاج إليه من القياس العقلي، كان من الواجب على الأجيال المتعاقبة أن تستعين على ذلك بعضها ببعض حتى تكمل المعرفة. وبين إنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة إذا كانت فيها شروط الصحة.

وعنى بغير المشارك في الملة من نظر في هذه الأشياء من القدماء، وقبل ملة الإسلام، ولذلك وجب علينا أن ننظر في كل ما قاله القدماء، فإن كان صوابا قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان غير صواب نبهنا عليه وحذرنا منه.

ومما يدل على وجوب استعانة المتأخر بالمتقدم أن النظر في الموجودات لا يتم إلا بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد. فلو أراد إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية، وأشكالها، وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي. وكذلك لو أراد الإنسان من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف لامتنع عليه ذلك، وهذا أمر بين في جميع الصنائع العملية والعلمية. فما من صناعة (يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة).

وكما ينبغي للإنسان أن يستعين بمن تقدمه على معرفة الحقيقة فكذلك ينبغي له أن يكلف نفسه عناء البحث عما يكمل معرفته بها.

وجملة القول إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع فمن نهى عن النظر فيها كان كمن يصد الناس من الباب الذي دعا الشرع إلى معرفة الله به، وهو باب النظر.

ومن منع النظر في كتب الحكمة من أجل ضرر جزئي ينشأ عنها بالعرض كان كمن يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوما شرقوا به فماتوا (فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش واجب وضروري).

ج- وحدة الحقيقة:

إن الطريق الذي سلكه ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة طريق متوسط يرتفع عن التقليد ويجتنب جدل المتكلمين، وينبه الخواص على وجوب النظر البرهاني في مسائل الشريعة، لأن الحكمة كما يقول، صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة والمتحابتان بالجوهر والغريزة. فإذا وقع بينهما عداوة أو مشاجرة، أو أذى فمرد ذلك إلى الجهل.

والأذية من الصديق أشد إيلاماً للنفس من أذية العدو. والقول الفصل في ذلك أنه يجب على كل من يريد الوصول إلى الحق أن يتبع الطرق البرهانية، وإذا كان الناس متفاوتين في الوصول إلى الحق فسبب ذلك اختلاف قواهم العقلية لا اختلاف الحق.

فالحق واحد وإن كانت صوره المرتسمة على صفحات الذهن مختلفة. وإذا وقع خلاف ظاهر بين الشريعة والفلسفة أمكن رفعه بالرجوع إلى العقل، لأن العقل هو الهادي إلى الحق.

ومعنى ذلك أن غاية الشريعة والفلسفة واحدة، وهي تعلم الحق، والعمل الحق. فلا مفاضلة في نهاية الأمر إلا بطريقة الوصول إلى الحق.

3- مسألة السببية:

يرى ابن رشد أن العالم بجميع ما فيه خاضع لنظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه. وإذا كان العالم قديماً وكانت علاقة الله به علاقة العلة بالمعلول، وجب أن يكون كل شي فيه مقيداً بنظام وترتيب يدلان على الحكمة والعناية. فالله هو الصانع، وله عناية بمخلوقاته، ومن شأن الصانع الحكيم أن يرتب الجواهر والأعراض ترتيباً محكماً، وأن يضع كل شيء في المكان اللائق به. وأنت إذا نظرت إلى شيء محسوس فرأيته (قد وضع بشكل ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء) حتى تعترف (أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع لم توجد فيه تلك المنفعة) علمت (على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه تلك المنفعة).

إن كل ما في العالم من موجودات مختلفة تدل على أن هناك نظاماً لو أختل شيء منه لأختل وجود المخلوقات كلها. فكان كل شيء قد وجد لمنفعة الإنسان. وليس يمكن أن تكون جميع أجزاء العالم موافقة للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل يجب أن يكون ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله.

وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها، لم يكن هناك معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن هناك أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هناك صناعة.. ولا حكمة تنسب إلى الصانع، ومن أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في هذا العالم فقد جحد وجود الصانع الحكيم.



ويرى ابن رشد أن وجود الموجودات الحادثة قسمان:

1- جواهر:- الموجود القائم بنفسه، وجوهر الشيء ما وضعت عليه جبلته وطبيعته والجواهر العلوية هي الأفلاك أو الكواكب أو الأرواح.

2- أعراض: - كل ما يستخرج منه شيء ينتفع به.

والجواهر لا يخترعها إلا الله. أما الأعراض فتتولد من الأسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر مثال ذلك: أن الله يخلق السنبلة والزارع يفلح الأرض ويعدّها لتلقي البذور. ففعل الأسباب الطبيعية مقصور إذن على توليد الإعراض دون الجواهر. والجواهر لا يخلقها إلا الله. وإذا كان ذلك كذلك كان الله خالق للجواهر، وكانت الإعراض متولدة من الأسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر. ولعل أحسن وسيلة للاطلاع على رأي ابن رشد في السببية قراءة ما كتبه في (تهافت التهافت) في الرد على الغزالي لكتابه (تهافت الفلاسفة) فالغزالي تصدى لإبطال السببية الطبيعية وقال: إن الاقتران بين السبب والمسبب اقتران عرضي جائز لا اقتران ضروري، ومرد هذا الاقتران عنده إلى حكم العادة، لا إلى الضرورة العقلية. وليس عند الفلاسفة في نظره إلا دليل واحد على هذا الاقتران وهو المشاهدة الحسيه وهذه المشاهدة لا تدل على حصول الشيء عن الشيء بل تدل على حصوله عنده أو معه.

فإذا تكررت المشاهدات تعودنا أن نتوقع حصول الشيء بعد الشيء ورسخ في أذهاننا أن التلازم ضروري، مع أنه في الحقيقة ليس كذلك، لأن الله هو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء. فلا ارتباط بين الأشياء ولا انفصال بينها إلا بقدرته، وما الرابطة التي نسميها سببية إلا رابطة اعتيادية لا رابطة ضرورية. يقول ابن رشد في نقد الغزالي: إن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات هو قول سفسطائي وجحد للمتكلم بلسانه لما في جنانه. فالقول بذلك لا يدل إلا على الكفر بالدين قبل العقل. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه. و كانت الأشياء كلها شيئا واحدا.

والأسباب الطبيعية متصلة بعضها ببعض فإذا كان من طبيعة النار أن تحرق الجسم الحساس، فإن طلي هذا الجسم، بمادة تمنع احتراقه بالنار لا يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دامت نارا بطبيعتها،لأن لكل موجود طبيعة تخصه.

وتوقف هذه الطبيعة عن الفعل بتأثير طبيعة أخرى لا يوجب إنكار السببية. ونحن نعلم أن الأسباب ضرورية في وجود المسببات. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

لقد أطلق الغزالي على الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات أسم العادة على النحو الذي فعلته الأشاعرة. ولا ندري ما يريد باسم العادة ؟

1- هل إنها عادة الفاعل.
2- أو عادة الموجودات.
3- أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات.

إنه من المحال أن يكون لله عادة، لأن العادة مكتسبة، وهي توجب تكرار الفعل من الله على الأكثر لا على الكل، وهذا محال في حقه تعالى وهو القائل (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (الفتح:23) وإذا أرادوا أنها عادة الموجودات فهي لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس كانت في الحقيقة طبيعة، والطبيعة غير العادة، لأن فعل العادة أكثري وفعل الطبيعة ضروري. وإذا أرادوا بالعادة عادتنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، و به صار العقل عقلاً، مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا.

وجميع هذه المعاني توجب إبطال الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات الطبيعية، وهي مبطلة للحكمة الإلهية.

ومما تقدم يتبين أن للقول بالسببية الطبيعية عند ابن رشد أساسين:

أحدهما: طبيعة العقل.

والآخر: حكمة الله وعنايته.

أما الأول فقد أشرنا إليه بقولنا إن العقل عند ابن رشد هو إدراك الموجودات بأسبابها.

أما الأساس الثاني وهو الحكمة الإلهية فقد أوضحه أبن رشد وبين أن إبطال الأسباب مبطل للحكمة الإلهية.

وعلى ضوء القضايا التي تناولناها عن ابن رشد يتبين أنه كان من أكثر فلاسفة العرب غوصاً في المعاني العميقة، ومن أشدهم انتصاراً للعقل حتى سمي بحق فيلسوف العقل عند العرب.

وقد أثر ابن رشد في الفكر الأوروبي تأثيراً عميقاً حتى أصبح اسمه الشارح الأكبر (لشروحه على كتب أرسطو) والمفكر الحر علماً له، ولا يطلق على سواه عند الكثيرين منهم.

ابن خلدون

1- حياته:

هو أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي ولد في تونس 1332م في أسرة عريقة من العلماء ورجال الإدارة وتلقى العلوم المتداولة بين طبقته، فدرس العلوم القرآنية واللغوية وحصل الحديث والفقه، على جماعة من المعلمين. وفي 1352م ارتحل غرباً نتيجة احتدام المنازعات السياسية آنذاك وانتشار وباء الطاعون الذي اجتاح البلاد 1348- 1349م، وقضى على والديه وأكثر معلميه. ثم انتقل إلى فاس واستقر فيها في بلاط السلطان أبي عنان، الذي كان يبحث عن العلماء من أجل مجلسه العلمي الجديد.

وعلى الرغم من المناصب الرفيعة التي شغلها ابن خلدون في ظل أبي سليم، خليفة أبي عنان، أخذ يحن إلى حياة هادئة موقوفة على الدرس والتأمل. وفي خلوة قصيرة في 1377م استطاع أن ينجز أهم مؤلفاته وهي: المقدمة. وبعد وصوله إلى مصر وبفعل مكانته البارزة في العلم والفقه عيّن في 1384م أستاذاً في الفقه المالكي ثم قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر. وقد احتفظ على فترات متقطعة برتبة أستاذ في الشريعة في عدد من معاهد المماليك وبمنصب القضاء حتى وفاته في القاهرة، 1406م.

وقد ذكر ابن خلدون في ترجمة حياته بان تسميته بابن خلدون يعود إلى أن أحد أجداده المسمى (خالد بن عثمان) رحل إلى الأندلس في جند اليمن في أوائل القرن الثالث للهجرة (= التاسع الميلادي) وأن اسمه تحول هناك إلى خلدون على عادة أهل المغرب.

وقد أشتهر ابن خلدون بكتاب واحد، بل بجزء واحد من ذلك الكتاب الا وهو (مقدمة ابن خلدون) وفيها أتى بمباحث مستحدثه مما أطلق عليه أهل هذا الزمان أسم علم الاجتماع وعلم السياسة وفلسفة التاريخ. وقد تصدى هذا الفيلسوف الإسلامي لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوروبا في غفلتهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى نتف متفرقة لا قيمة لها، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استنبطه عن الأسباب والنتائج بدراسة

الحوادث والبحث في عللها، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كابده باختياره الشخصي.

ولا ريب في أن اغترابه وتنقله من مملكة إلى أخرى وارتحاله من دوله إلى سلطنة ومن إمارة إلى بلاط، واحتكاكه بالأمم المختلفة وممارسته بعض شؤون تلك الدول أعانه ذلك كله على استيفاء بحثه، ولا ريب أن الفكرة كانت كامنة في رأسه فأنضجها الاختبار والتنقل فاختمرت وظهرت إلى حيز الوجود وقد قال ابن خلدون إنه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كل ما ينبغي استيعابه وتدوينه وإنما ألم بأطراف المسائل وأحاط ببعضها عجزاً منه عن الإحاطة بكلها، وإنه يترك ما بقى لمن يجيء بعده من العلماء.

ولأن ابن خلدون قد أستبق في مقدمته أفكار الكثير من فلاسفة وعلماء الغرب الذين اعتبروها أعظم إبداع فكري فقد تزايد الاهتمام بها حتى ترجمت تلك المقدمة إلى لغات عديدة كاللاتينية والألمانية والإيطالية والإنجليزية والروسية والفرنسية واليابانية.

والنظرية التي انتهى إليها في التاريخ والعمران هي بلا شك المبرر الأكبر للمنزلة البارزة التي يحتلها ابن خلدون في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. فسعة علمه بالفلسفة وروعة ابتكاره الفكري تحلانه في طليعة المفكرين المبدعين في الإسلام.

2- العمران البشري:

العمران عند ابن خلدون هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش وهو نوعان: العمران البدوي، والعمران الحضري، فالأول هو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال. والثاني هو الذي يكون بالأمصار والمدن.

وسواء أكان العمران بدوياً أم حضرياً، فإن له طبيعة تخصه، لأن لكل حادث من حوادث العالم طبيعة تخصه كان لا بد من أن يكون لها علم يخصها. وموضوع هذا العلم هو البحث فيما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال التي تحدث فيه بمقتضى طبعه.

ولا يكفي في هذا أن يكون ذا موضوع مستقل من موضوعات العلوم الأخرى، بل يجب أن يكون للظواهر التي يفحص عنها علل وأسباب تفسرها وقوانين طبيعيه تضبطها. وهذان الشرطان متوفران في علم العمران البشري لأن

موضوعه مستقل عن غيره، ولأن جميع الأحوال التي يتناولها بالبحث خاضعة لقوانين طبيعية. وسنتناول هنا نقطيتين اساسيتين هما:

1- نشأة العمران البشري.

2- العوامل المؤثرة في العمران البشري.

1- نشأة العمران البشري:

إن الاجتماع الإنساني ضروري فالإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع لسببين:

الأول:- اضطرار الإنسان إلى التعاون مع أبناء جنسه على تحصيل حاجته من الغذاء.

والثاني:- اضطراره إلى التعاون معهم على دفع عادية الحيوانات الضارية.

على أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم عن بعض، لم يتم بقاؤهم. وسبب ذلك أن في طباع البشر ميلا إلى العدوان والظلم.

ففي سياق تعاون الناس على إنتاج وسائل المعيشة ينشأ بفعل ذلك التقسيم الاجتماعي للعمل. غير أن ذلك الاجتماع بحاجة إلى مؤسسة خاصة تنحصر مهمتها ووظيفتها في حل الخلافات والمنازعات وتنظيم العلاقات بين الأفراد المختلفين أي إلى الدولة.

فالعمران البشري لأبد له من سياسة ينتظم بها أمره، وسلطة وازعه تأخذ حق الضعيف من القوي وتحقق العدل لأن الحياة الاجتماعية لا تستقيم إلا به.

3- العوامل المؤثرة في العمران البشري:

العوامل المؤثرة في العمران البشري كثيرة منها:

1- **العوامل الطبيعية:-** تأثير الهواء، والإقليم في ألوان البشر وفي الكثير من أحوالهم. فالأقاليم المعتدلة المناخ تمتاز باعتدال أهلها في أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم، وتزدهر فيها العلوم والصنائع و يكثر فيها العمران. أما الأقاليم المنحرفة (غير المعتدلة) المناخ سواء كانت شديدة البرودة أو شديدة الحرارة، فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم وأخلاقهم مع ذلك قريب من خلق الحيوانات العجم. ففي الأقاليم الحارة سكان أهلها سود البشرة نتيجة للحرارة الشديدة كما إن مشاعر الفرح والسرور سائدة بين السكان نتيجة لشدة الحرارة. وعلى العكس من ذلك يتميز سكان

المناطق الباردة ببياض البشرة لقلة الحرارة والإحساس بالحزن والكآبة الناتجتين عن برودة الجو. كما إن اختلاف الأقاليم في الخصب يؤثر في أبدان البشر وأخلاقهم وانماط حياتهم. فالأقاليم الغنية بالمواد الغذائية يتميز سكانها بالبلادة الفكرية وذلك لكثرة ما يأكلون. أما الأقاليم الفقيرة بالمواد الغذائية فيمتاز سكانها بالنشاط الجسماني والفكري لقلة ما يأكلون. فابن خلدون المتمسك دائماً بفكرة البساطة والاعتدال في كل شيء يفضل الاعتدال الشديد في الأكل لأن في رأيه يعوق النشاط.

2- العوامل الاقتصادية: مما يؤثر في أحوال البشر اختلاف نحلتهم من المعاش لما في ذلك من الألفة والاعتياد والممارسة فالمرء إذا ألف شيئاً صار هذا الشيء من جبلته وخلقه. فالنحلة المعاشية تحمل الأفراد على القيام ببعض الأعمال المعينة، فإذا تكررت عادت آثارها على النفس، لأن الإنسان كما يقول ابن خلدون، أبو عوائده ومألوفة، لا ابن طبيعته.

فالأخلاق الحاصلة من الترف (التأنق في الأحوال المنزلية، وإطاعة الشهوات...) هي في نظر ابن خلدون عين الفساد، ومع ذلك فإن الحضارة تفيد أصحابها عقلاً لأنها قائمة على استجادة العلوم والصنائع، وهذه كلها تكسب صاحبها فطنة وذكاء.

3- العوامل النفسية والاجتماعية:-

1- سلطان العادة: ومعنى ذلك أن للعادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع سلطان على نفوس الأفراد، لأن الإنسان ابن عاداته ومألوفة، لا ابن طبيعته وجبلته.

2- الميل إلى التقليد: فهو يدعو الأفراد والجماعات إلى التشبه بعضهم ببعض، فالولد يقلد أباه، والطالب يقلد معلمه، والخلف يأخذ من السلف، والآخر يقلد الأول، والدول اللاحقة تقلد الدول السابقة في عاداتها وتقاليدها، ونمط حضارتها، والرعية تقلد حكامها. وسبب هذا التقليد اعتقاد المقلد إن المقلَّد أكمل منه فيعظمه، ولولا اعتقاد الكمال لما كان الابناء متشبهين دائماً بإبائهم ومعلميهم.

3- العصبية:- نزعة طبيعيه في البشر تؤدي إلى الاتحاد والالتحام والتعاضد بين أفراد النسب الواحد. وهي ترجع أصلاً إلى صلة الرحم، فإن ذوي القربى والأرحام لا يزالون يتعاطفون، ويلتحمون، ويتعاضدون

في أمورهم حتى يصبحوا شخصاً واحداً. وكلما كانت القرابة أدنى كانت العصبية أقوى.

ولكن العصبية لا تقتصر على صلة النسب والقرابة بالمعنى الضيق بل تشمل أيضاً لحمة الحلف والولاء.

فرابطة التحالف هي أن تتحالف قبيلتان (أو عدة قبائل) تجمع بينهما مصالح مشتركة آنية أو طويلة الأجل. وهناك نوع من التحالف يتخذ شكل الإلحاق، أي إلحاق القبائل الضعيفة بالقبائل القوية حتى يتسمى الحلف باسم الطرف الأقوى فيه.

أما الولاء فهو أن يلحق فرد أو فخذ أو قبيلة، بقبيلة أخرى، فيكون مواليهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة ويكون للموالي كافة الحقوق التي للقبيلة،لذلك قال ابن خلدون (إن اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبة منها).

ثم إن العصبية تختلف باختلاف الحياة البدوية والحضرية ولذلك كانت الأمم البدوية أقدر على التغلب من الأمم الحضرية. وسبب ذلك أن حالة البداوة تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية لأنهم يدافعون عن أنفسهم بأنفسهم. أما أهل الحضر، فإنهم يوكلون أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم الذي يسوس أمرهم، أو إلى الحامية التي تتولى حراستهم.

كما إن العصبية تؤثر في نجاح انتشار الدعوة الدينية، ومتى انتشرت الدعوة الدينية عادت على العصبية فأثرت فيها، لأن الديانة تؤلف قلوب أصحابها وتحمل على التعاون والتعاضد.

ويتبين مما تقدم أن سلطان العادة، والميل إلى التقليد، وقوة العصبية تؤثر تأثيراً عميقاً في الاجتماع البشري، لأنها تصد الأفراد عن الخروج على المألوف، وتحملهم على التشبه بعضهم ببعض، وتدعوهم إلى الالتحام، والاتحاد والتعاضد والتعاون والتناصر.



4- العمران البدوي والعمران الحضري:

إذا كان البدو يقتصرون على الضروري في أحوال معاشهم، وكان الضروري أقدم من الكمالي وسابقا عليه، كان العمران البدوي أصلا للعمران الحضري، لأن أول مطالب الإنسان الحصول على الضروري.

ومما يشهد أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أن أهل المدن أكثرهم من أهل البدو الذين عدلوا عن الشظف الذي في الضواحي إلى الترف الذي في الحضر. فأحوال الحضارة ناشئة إذن عن أحوال البداوة. ولما كان عمران البادية أقل من عمران الحواضر والأمصار، كان أهل البدو محتاجين إلى أهل الحضر في الأمور الضرورية وسبب ذلك أن الأمور الضرورية في العمران ليست موجودة كلها لأهل البدو بفعل الاختلاف بين العمران البدوي والعمران الحضري، الذي يرجع قبل كل شيء إلى اختلاف في أسلوب الإنتاج، فالعمران البدوي يعتمد على زراعة الأرض أو على تربية الحيوانات، بينما العمران الحضري يعتمد أساساً على الصناعة والتجارة. ولهذا السبب كانت حاجة البدو إلى أهل الأمصار أشد من حاجة هؤلاء إليهم فهم إذن متحاجون إلى أهل الأمصار بطبيعة وجودهم، خاصة إذا علمنا أن مواد الفلاحة مفقودة والصنائع خالية بالجملة، وإذا وجد فيه بعضها لم يكن كاملاً ولا مستجاداً. لأن الصنائع لا تكتمل إلا بكمال العمران الحضري. وكلما كانت القبيلة أعرق في البداوة، وأبعد عن العمران الحضري كانت الصنائع فيها أقل ولهذا نجدهم إذا احتاجوا إلى شيء من نتاج الصنائع جلبوه من الأمصار.

وإذا كانت عصبية أهل البدو أقوى من عصبية أهل الحضر فمرد ذلك إلى سببين:

الأول أن أنساب أهل البدو أقل اختلاطا من أنساب أهل المدن.

والثاني أن حياة البدو تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية لأن الدفاع عن الحي لا يتم إلا على أيدي رجال القبيلة ولا يمكن أن يذودوا عن حيهم إلا إذا كانوا عصبية واحدة، وأهل نسب واحد. أما عدوان أهل المدن بعضهم على بعض تدفعه الدولة بما لديها من سلطان، كما أن العدوان الخارجي على المدن تدفعه الحامية من أعوان الدولة. لذلك فإن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر.

5- الدولة:

بينا سابقاً أنه لابد في العمران البشري بدويا كان أو حضريا من سياسة ينتظم بها أمره. فلابد إذن في العمران من دولة تحمي الأفراد من العدوان على

مصالحهم، وتصون أوطانهم من الاعتداء عليها من الخارج. والدولة في نظر ابن خلدون هي الملك. والملك سياسي وديني.

فالملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

والملك الديني هو الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية.

فالدولة من دون العمران لا تُتَصوَّر، والعمران من دون الدولة والملك متعذّر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع. فالدولة والعمران أمران متلازمان لا ينفكان أبدا، لأن اختلال أحدهما يؤثر في اختلال الآخر. كما أن عدمه يؤثر في عدم الآخر. فلابد إذن في المجتمع بدويا كان أم حضريا، من سلطة حاكمة تسوس الأفراد، وتحفظ كيانهم من الداخل والخارج.

والدولة تنشأ من العصبية، وكلما كانت العصبية أشد، وأهلها أكثر، كانت الدولة أقوى، وملكها أوسع، وأمدها أطول. فإذا زادت مساحة الدولة على عدد القائمين بها، المكلفين حمايتها، كان ذلك موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو لخرق سياجها. فإذا عجزت الدولة عن حماية مركزها. عاصمتها. فقدت بالنتيجة مبرر استمرارها لأن (النقص إنما يبدأ في الدولة من الأطراف)، والعكس بالعكس.

وقد نظر ابن خلدون للدولة على إنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً وحدد في مقدمته عمر الدولة بمائة وعشرين سنه ، وهي تتكون من ثلاثة اجيال حيث يقول (إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء).

1- الجيل الأول: يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة تماماً عن الترف وعن المدن. أنه يعيش في الريف والبوادي ويتميز بالعصبية.
2- الجيل الثاني: هو الجيل الذي يتحقق على يديه الملك والذي يؤسس الدولة فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المتمدنة المترفة أو العمران الحضري.
3- الجيل الثالث: هو الذي يتم على يديه انهيار الدولة لأنه غرق في الترف وتمكن الجبن منه، وفقد معنى الكرامة والرجولة والشجاعة. ويضطر

السلطان إلى الاستعانة بالموالي والمرتزقة للدفاع عن الدولة في حالة العدوان عليها إلا انه لا يحول دون انهيارها.

وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

1- الطور الأول: طور الظفر بالبغية، أي طور التأسيس. وفي هذا الطور يكون السلطان جديد العهد بالملك. ولذا فهو لا يستغني عن العصبية وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه. فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركاً نوعاً ما بين الملك وبين قومه وعشيرته.

2- الطور الثاني: هو طور الإنفراد بالملك. فصاحب الدولة يوجس في هذا الطور خيفة من أهل عصبيته، فيكبحهم عن التطاول لمشاركته في الحكم، فيحدث بينه وبينهم نزاع يضطره إلى الاستظهار عليهم بالموالي والمصطنعين وهكذا يصبح أهل العصبية أعداء لصاحب الملك بعد أن كانوا أعوانا له وحينئذ يحقد أهل عصبيته، ويتربصون به الدوائر ويعود وبال ذلك على الدولة.

3- الطور الثالث: هو طور الفراغ والدعة. وهو الطور الذي ينصرف فيه صاحب الملك إلى تحصيل ثمرات الملك. فسيتفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج و تشييد المباني.. وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه وتفقد أحوال جنوده فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب بهم الدول المحاربة.

4- الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، وهو الطور الذي يكون فيه صاحب الدولة قانعا بما بني أولوه ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره.

5- الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير. وهو الطور الذي يكون فيه صاحب الدولة متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ، فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن، فلا تشفى من عللها حتى تنقرض،

وإذا أردنا بأن نقارن بين أطوار الدولة ومراحل عمرها أمكننا القول: إن الطور الأول والثاني أي طور الظفر بالبغية وطور الإنفراد بالمجد، مقابلان لمرحلة النمو وإن الطور الثالث، أي طور الفراغ والدعة مقابل لمرحلة الوقوف، وإن الطور الرابع والخامس، أي طور القنوع والمسالمة، وطور الإسراف والتبذير، مقابلان

لمرحلة التراجع والانحطاط. وفي كلامه على كيفية طروق الخلل للدولة يبين ابن خلدون أن الملك مبني على أساسين: الأول هو الشوكة والعصبية، والثاني: هو المال فإذا طرق الخلل للدولة طرقها من هذين البابين. فالعصبية تكون في الطور الأول قوية، حتى إذا جاء الطور الثاني تناقصت لسببين:

أحدهما استبداد صاحب الدولة على أهل عصبيته، وإنفراده بالمجد دونهم؛ وثانيهما تأثير الترف في النفوس. وهكذا يتعرض الملك لسببين هادمين: هما الاستبداد والترف.

وعلى أساس ما تقدم وفي ضوء بحث ابن خلدون المتعمق في الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية، وفي مضمون العملية التاريخية ينتهي به إلى الاستنتاجات الآتية:

أولاً: إن الوجود الاجتماعي للناس يرتبط ليس بطبيعتهم الروحية وليس بعلاقاتهم الإيديولوجية، بل بحاجتهم الطبيعية إلى وسائل المعيشة.

ثانياً: فإن الضرورة والحاجة الماديتين تؤلفان العصب الرئيس للمجتمع البشري والقوة المحركة للتطور الاجتماعي.

ثالثاً: إن الناس مضطرون للائتلاف في إطار المجتمع، وذلك من أجل التعاون المتبادل، أي في سبيل النشاط المشترك في مجرى عملية إنتاج وسائل المعيشة.

رابعاً: إن هذا التعاون المتبادل وهذا النشاط المشترك يقومان على التقسيم الاجتماعي للعمل.

خامساً: إن جوهر المجتمع الإنساني يتجسد إذن في النشاط المشترك لأعضائه الموجه نحو إنتاج وسائل المعيشة، أي في النشاط الاجتماعي المادي.

سادساً: إن المجتمع في حاجة إلى مؤسسة خاصة تنحصر مهمتها ووظيفتها في حل الخلافات الممكنة وتنظيم العلاقات بين الأفراد المختلفين، أي الدولة.

قائمة المراجع

1- القرآن الكريم.

2- ابن رشد . تهافت التهافت . تقديم وضبط وتعليق د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، ط1، 1993م.

3- ابن رشد . فلسفة ابن رشد يحتوي على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، دار العلم للملايين، ط2، 1935م.

4- أبو حامد محمد الغزالي . تهافت الفلاسفة . تقديم وضبط وتعليق د. جيرار جهامي . دار الفكر اللبناني . بيروت، ط1 ، 1993م.

5- المنجد في اللغة والأعلام . منشورات دار المشرق . بيروت . ط28، 1986م.

6- باسمه كيال . أصل الإنسان وسر الوجود . ج2، فلسفة العقول . منشورات دار ومكتبة الهلال . بيروت . ط1، 1983م.

7- د. جميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية . الشركة العالمية للكتاب . بيروت، ط3، 1995م.

8- د. حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ج2، دار الفارابي . بيروت 1978/1979م.

9- د. محمد عبدالقوي مقبل . مدخل إلى الفلسفة . دار جامعة عدن للطباعة والنشر، 2009م.

10- د. محمد عبدالقوي مقبل . عوامل التطور الاجتماعي عند ابن خلدون . مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية (جامعة عدن) المجلد 4، العدد 8 يوليو . ديسمبر 2001م.

11- د. محمد عبدالقوي مقبل . فكرة التطور في فلسفة إخوان الصفاء، مجلة التواصل (جامعة عدن)، العدد 10 يوليو 2003م.

12- د. محمد عبدالقوي مقبل . النفس الإنسانية عند ابن سينا . مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية (جامعة عدن)، المجلد 10، العدد 24 يناير . يونيو 2009م.

13- د. محمد عبدالقوي مقبل . الدولة عند ابن خلدون . مجلة التواصل (جامعة عدن) العدد 22 يوليو 2009م.

14- د. محمد عبدالقوي مقبل ـ صفات الله وعلاقتها بخلق العالم في فلسفة الكندي، مجلة كلية الآداب . العدد السادس ديسمبر 2009.

15- د. محمد محمد الحاج حسن الكمالي . محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الفاو للنشر والتوزيع والإعلان، اليمن ط1، 1993م.
16- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. ب. ت.
17- د. مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية. ابن سينا. منشورات دار ومكتبة الهلال. بيروت. 1983م.
18- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء في خمسة أجزاء: ج1، 2 إعداد وتحقيق د.عارف تامر، منشورات عويدات. بيروت. باريس، ط1، 1995م.
19- روم لاندو . الإسلام والعرب . نقله عن الإنجليزية منير البعلبكي، دار العلم للملايين. بيروت. ط2، 1977م.
20- س. م. باتسيفا . بحث ابن خلدون التاريخي الاجتماعي (المقدمة)، الطبعة الروسية. موسكو 1965م.
21- محمد لطفي جمعة. تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. المكتبة العلمية، ب.ت.



فهرس المحتويات


مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان